Otra filosofía cristiana

Enrique González Fernández

Biblioteca Herder

Enrique González Fernández

(Madrid, 1962), licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense (1985) y también por la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino, de Roma (1990), obtuvo en esta última el grado de doctor, también en Filosofía, en 1992. Es profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad San Dámaso. Discípulo y amigo de Julián Marías, entre sus libros destacan los siguientes: *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio* (2002), *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie* (2003) y *Julián Marías, apóstol de la divina razón* (2017).

Imagen de portada: Mosaico representando una Déesis, siglo XIII, Santa Sofía, Estambul, Turquía. ©

OTRA FILOSOFÍA CRISTIANA

ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

OTRA FILOSOFÍA CRISTIANA

Herder

Diseño de portada: PURPLEPRINT Creative

© 2019, Enrique González Fernández
© 2020, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4369-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: Sagrafic
Depósito legal: B - 780-2020
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Introducción 11

1. «Novum humanismum nasci» 21

1. «Está naciendo un nuevo Humanismo» 21
2. Hacia *otra filosofía cristiana* 23
3. Nueva teología desde la nueva filosofía 27
4. Viejas disputas paganas 32
5. La innovación cristiana 39
6. Lo universal pagano y el individual cristiano 43
7. La modernidad del Cristianismo 47
8. Nuevo principio de individuación 50
9. El Humanismo cristiano 53
10. El Humanismo según los últimos Papas 68
11. El *Renacimiento del Humanismo* 74
12. *In dubiis libertas* 85
13. Renovación 91
14. La verdad es histórica 102

2. Algunos problemas de filosofía moderna y contemporánea desde el Humanismo cristiano 107

1. La verdad según el cardenal Nicolás de Cusa 107
2. Sobre la esclavitud natural 116
3. Discrepancias de Francisco Suárez 127

4. La cuestión cartesiana 139
5. Los animales como máquinas 153
6. El amor de Dios según Leibniz 158
7. Un debate entre Leibniz y Locke 162
8. La ley natural en Locke 170
9. El sensualismo de Hume 177
10. La crítica de Ortega y Morente al sensualismo 181
11. Cuatro tradiciones aristotélicas en Kant 192
12. El inicio de la renovación metafísica 201
13. Husserl sin circunstancialidad 214

3. La nueva metafísica humanista 233
1. Ampliar nuestro concepto de razón 234
2. Mismidad y unicidad de la persona 239
3. El antihumanismo del ente 248
4. «Vida» como categoría litúrgica: su justificación filosófica 261
5. El problema de la sustancia y la auténtica significación de *ousía* 275
6. Consecuencias en nuevas interpretaciones filosófico-teológicas 291
7. Una alternativa a la transustanciación: la conversión esencial *(superesenciación)* 301

4. Más novedades según la razón, el amor y la interpretación 325
1. Una alternativa al iusnaturalismo: el Humanismo jurídico 325
2. Nueva teoría del conocimiento 369
3. Confianza en la realidad: «somos necesarios» 390
4. El hombre renovado 400

Bibliografía 425

El Cristianismo parte de una intuición fundamental, la más opuesta que cabe al naturalismo, pero al querer hacer filosofía cayó prisionero del paganismo griego, y desde entonces arrastra, como una argolla al pie, esa técnica forastera que lo traba y lo retuerce... Aristóteles fue un pensador radicalmente naturalista y profano. Que un hombre así se haya convertido en el filósofo oficial del Catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal... La verdad es que, con estas cerrazones mentales, lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades... Los escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega.

J. ORTEGA Y GASSET

INTRODUCCIÓN

El título de este libro invita a hacer una *nueva filosofía cristiana,* distinta de la vieja: esta fue elaborada con categorías procedentes del paganismo y, en lugar de partir del Evangelio para comprenderlo con conceptos filosóficos apropiados a él, lo fuerza a adaptarse a unas categorías previas y ajenas, provenientes de una metafísica radicalmente opuesta, que perturban el mensaje revelado porque cosifican al hombre y, por tanto, a Dios.

Ello ha perjudicado notablemente a la propia teología, que siempre demanda a la filosofía nuevos y más aptos conceptos, pero como no se los suministra, sigue utilizando inercialmente los antiguos, de lo cual se resiente; y hasta parece afirmar —resignada— que, como no hay otros, debe seguir edificándose sobre la escolástica, considerada como la única *filosofía cristiana* porque no conoce *otra.* Hoy se nos pide realizar la tarea inversa: intentar comprender el Evangelio con categorías más apropiadas, partiendo de él y no de una tradición filosófica anterior que ha gravitado excesivamente sobre él. Esta empresa urgente (solicitada con esperanza por Ortega y Julián Marías) pide la renovación de nuestros viejos conceptos, obsoletos o inadecuados en el mundo moderno y contemporáneo, tan distinto del antiguo y medieval.

Este trabajo trata de comprender innovadoramente aspectos esenciales de la visión cristiana de Dios, del hombre, del mundo, del derecho, de la cultura, de la metafísica que denomino *humanista,* incluso de la conversión eucarística (con la nueva teoría que

llamo *superesenciación)* y hasta de aquello que entendemos como la *otra vida.* Quizá nunca como hoy hayamos dispuesto de nuevas categorías filosóficas capaces de *dar razón* del Cristianismo sin la perturbación de aquellas otras, viejas, que estaban lastradas de paganismo, elaboradas para definir cosas.

El Cristianismo «aún espera su elaboración filosófica adecuada, la que permitiría desarrollar sus posibilidades intelectuales, que han sufrido durante siglos toda suerte de interferencias».[1]

Todavía sin hacer esa elaboración adecuada, muchos vuelven hoy a preguntarse si acaso ha habido alguna vez lo que llamamos *filosofía cristiana;* consideran que quizá asistamos a su fin tal y como la conocemos, porque piensan que este concepto es difícilmente compatible con los requisitos de toda perspectiva filosófica, la cual debe gobernarse solo con sus propias leyes y ha de ser independiente de cualquier fe. Por tanto, se oponen a que la «sabiduría natural», como la llaman, sea mezclada con la «sabiduría sobrenatural». Más aún: califican como «dogmática» toda filosofía que confiese que está orientada desde la fe o, al menos, que se relacione con esta.

Tras las discusiones apasionadas sobre *filosofía cristiana* tenidas principalmente en francés durante los años treinta del siglo XX, ocurre que hoy, cuando incluso bastantes católicos han recuperado modelos medievales, «se comprende que finalmente el público en general se haya desinteresado sobre la cuestión de la "filosofía cristiana"».[2] Tanto es así que:

> En nuestra época se habla cada vez menos de «filosofía cristiana». Quien hoy usara esta expresión sin precaución enseguida sería sospechoso de no haber comprendido nada sobre la situación actual de la filosofía. Cualquiera que sea el fun-

1. J. Marías, *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 122.

2. E. Brito, «La "philosophie chrétienne" a-t-elle un avenir?»: *Revue théologique de Louvain* 36 (2005), p. 521. Y escribe en nota al pie de página: «Incluso en las universidades católicas, la filosofía, casi siempre, es ahora estudiada como en todas partes. No se enseña "filosofía cristiana", sino simplemente filosofía» (la traducción es mía).

> damento de tal sospecha, el hecho es que entre las corrientes filosóficas vigentes la «filosofía cristiana» brilla ante todo por su ausencia. Entre los motivos de tal situación se tiene, en muchos «cristianos filósofos» atentos al actual contexto cultural, la preocupación por salvaguardar el estatuto de autonomía del pensamiento filosófico para reconocer que no puede ser específicamente cristiano. Evitan la expresión «filosofía cristiana», que puede prestarse a ser malentendida. A veces usan otras fórmulas para expresar el acuerdo entre su reflexión filosófica y su fe. Sea cual sea el nombre utilizado, hoy vemos sin embargo un cierto eclipse de la filosofía sensibilizada por la experiencia cristiana.[3]

Heidegger, que participa de ese parecer, escribe:

> Una «filosofía cristiana» es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente hay una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Solo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida o convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con la ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necedad.[4]

Nos proponemos considerar hasta qué punto resulta necesaria la noble tarea de construir una *filosofía cristiana*, con la condición de que sea adecuada. Es cierto que, en el proceso histórico de cómo la

3. Ibíd., pp. 531-532 (la traducción es mía). Brito termina diciendo: «A pesar de ciertas apariencias (incluida la creciente desafección de los filósofos por la expresión "filosofía cristiana"), esta no murió en el siglo XX. Bien entendida, todavía debería existir en el futuro, siempre que haya cristianos que deseen dilucidar filosóficamente sus convicciones ante los interrogantes de su tiempo» (p. 538).

4. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 17.

fe va buscando su comprensión, hay que contar con el problema añadido de lo que ha ocurrido muchas veces: «la desvirtuación de esa misma fe en manos de muchos que se han considerado sus titulares y casi propietarios».[5]

El propio Heidegger invitó a Julián Marías a dialogar con él y otros tres filósofos en un congreso celebrado en Francia durante diez días. Este es el lúcido punto de vista de Julián Marías:

> Yo creo que las objeciones paganas al Cristianismo le han hecho un daño más duradero, aunque menos dramático, que las persecuciones. Porque obligaron al Cristianismo, y desde muy pronto, a ejecutar una operación que probablemente no hubiera debido ejercitar: *discutir*.[6]
>
> Pero hay algo todavía más grave, y es que a causa de esa lucha apologética contra los ataques exteriores y esa lucha de la ortodoxia contra la heterodoxia, de ese afán de evitar los errores y definir el contenido de la fe, *el fantasma del error domina toda la vida religiosa del Cristianismo.* Y esto cohíbe la búsqueda y el descubrimiento de la verdad: el cristiano teme constantemente «caer» en el error, en la herejía, en lo sospechoso; y esto afecta al Cristianismo desde su comienzo.[7]

En el siglo XIII ocurrirá «la irrupción del *Aristóteles arabizado.* Esto es otra cosa. Aristóteles es algo puramente helénico, ajeno al Cristianismo y a la tradición bíblica. Y es además un cuerpo cerrado de doctrina». Cuando «los escolásticos árabes, judíos y cristianos se enfrentan con Aristóteles, realmente tienen la impresión de que aquello es la verdad; pero resulta que esta verdad no tiene *nada* que ver con el Cristianismo».[8]

5. J. Marías, *Problemas del Cristianismo*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995, p. 7.

6. Íd., «Ideas y creencias en la Edad Media», en *Obras*, vol. 10, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 362.

7. Ibíd., p. 363.

8. Ibíd., p. 364.

> Lo grave es que entonces se llega a esa síntesis doctrinal que se va a llamar *filosofía aristotélico-tomista,* y esa masa teórica, la escolástica posterior al siglo XIII, *se instala en la mente cristiana,* en la mente europea, y se convierte en una especie de fortaleza que hay que defender contra todo intento de intrusión. Y los tomistas resultan profundamente antitomistas: al adherir fielmente, fieramente a Santo Tomás, hacen lo contrario que él; porque lo que hizo fue reabsorber el aristotelismo dentro del pensamiento cristiano, y esto es lo que ya no se va a volver a hacer nunca más[9].

Desgraciadamente, se equivocó Julián Marías en su pronóstico, porque eso volvería a hacerse. Pero —volviendo sobre el asunto anterior— el Cristianismo nació «intelectualmente entre discusiones: los paganos que lo atacan, los herejes que lo discuten». La situación se repitió en tiempo de la Contrarreforma: «la movilización de las baterías católicas frente a lo que se entiende como una agresión herética. Desde entonces, la Iglesia y el pensamiento católico viven a la defensiva —y los protestantes análogamente—».[10] Eso ha hecho que se hayan frustrado tantas posibilidades.

Con el Concilio Vaticano II, «por primera vez en muchos siglos, se abren esas posibilidades. En estos años en que estamos viviendo se han abierto posibilidades que habían estado obturadas desde el siglo XIII y, sobre todo, desde el siglo XVI. Estamos libres de la escolástica —y, por tanto, libres hasta para la escolástica, frente a ella—. Ahora resulta posible esa filosofía cristiana».[11]

Esperemos que, a pesar de todo, sea así, tarde o temprano (aunque con mayor retraso del esperado por Julián Marías). En cualquier caso, aun abriéndonos camino —débiles, pero confiados en la fuerza de Dios— entre tantas dificultades, con este libro podemos adquirir nuevos instrumentos intelectuales que resultan

9. Ibíd., p. 368.
10. Ibíd., p. 369.
11. Ibíd., p. 370. Sobre los ataques dirigidos contra el filósofo católico español por los aristotélico-tomistas puede verse mi libro *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, San Pablo, 2017, especialmente las pp. 43-75.

poderosos para comprender mejor las verdades del Cristianismo, el Humanismo por excelencia.

En una entrevista que hizo al cardenal Tarancón (entonces primado de España), Julián Marías le decía: «Hay una nueva teología —o, más bien, el deseo de una nueva teología—, y uno de sus problemas es cierta vacilación lingüística, que la hace más problemática». Ha «sido Ortega quien principalmente ha creado la lengua filosófica española, y hoy podemos hacer filosofía en español tan bien como en cualquier otra lengua. Ahora, en teología hará falta una operación análoga». Para ello no se puede «calcar simplemente los términos latinos, que por lo demás resultan estrechos —están los griegos y otras cosas—; un calco del latín empobrecería la posibilidad de pensar a fondo ciertas ideas teológicas que acaso se piensan mejor con un término acuñado dentro de la propia lengua». En «teología tengo la impresión de que ese trabajo está hace largo tiempo abandonado».

El cardenal Tarancón le contestó: «Pues por eso es una tarea que hay que emprender. Y no es tan fácil, porque ahora, como usted decía, estamos en el deseo de renovar la teología, que aún no ha cristalizado, y una de las razones es que la tenemos asentada sobre la filosofía escolástica, y ahora no hay más remedio que abrirse».

A ello añadió Julián Marías:

> Por una razón de actualidad y otra de ecumenismo. Cuando estuve en India hace diez años, un jesuita indio me decía: «Y nosotros ¿por qué hemos de ser tomistas, si tenemos una tradición filosófica india dentro de la cual podemos pensar el Cristianismo?». Estamos en el siglo XX, y en el mundo como unidad, y hay que echar mano de muchas cosas que no son la escolástica.

Y siguió el cardenal primado: «Por eso precisamente digo que hay una labor muy importante y muy seria que hacer ahí; vamos a ver cuándo podemos hacerla».[12]

12. Texto en ibíd., pp. 42-43.

Nos encontramos, por tanto, ante una tarea, tan delicada como necesaria, que reclama seguir efectuando lo que llamo, desde hace muchos años, el *Renacimiento del Humanismo*,[13] empresa que nos hará superar bastantes crisis, una de las cuales consiste en identificar inercial y abusivamente la *filosofía cristiana* con una fracción exclusivista —polémica, beligerante— de cierto pensamiento cristiano que en realidad significa una desviación de su núcleo esencial.

Para Julián Marías, la perspectiva cristiana significa un cambio radical respecto del pensamiento helénico. Decir que el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios» significa que mientras Dios crea las cosas según modelos ejemplares (idea que muchos interpretarán como «especies»), el modelo ejemplar con el que crea al hombre es Dios mismo. El planteamiento cristiano sobre la realidad de Dios tampoco se parece a lo que dice la especulación helénica: no se trata de que él sea algo separado (χωριστόν, *khoristón*), o de que sea imperecedero o incorruptible, o el primer motor inmóvil, que mueve sin ser movido. Todo esto lo recogerá Tomás de Aquino, pero no es lo primario, sino que él consiste en amor. «¿Qué tiene que ver esto con las condiciones del ente? Recuérdese que el modelo que sirve de base al pensamiento griego son los objetos matemáticos, únicos, inmutables, invariables, que no se engendran ni perecen, estrictas "consistencias"».[14]

En el Cristianismo, en cambio, Dios y el hombre aparecen como realidades amorosas y personales; el Creador es padre; sus criaturas humanas son hijas suyas, hermanas entre ellas, llamadas a la resurrección, a una vida perdurable, personal y corpórea, circunstancial, que es participación en la vida divina. Todo esto es ajeno al pensamiento griego.

13. Cf. E. González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, Madrid, BAC, 2003. En ese libro me ocupé también de las expresiones clásicas «Filosofía cristiana» y «Filosofía de Cristo», entendidas como sinónimas de Cristianismo, espiritualidad cristiana, verdadera imitación de Cristo o actitud abierta a reconocer su presencia en toda la creación, pero que no son la otra significación que recojo en este libro.

14. J. Marías, *Problemas del Cristianismo*, *op. cit.*, p. 151.

> Se dirá: sí, y al cristiano también. Efectivamente, es lo que habría que decir. Porque a última hora, todo esto está mínimamente pensado. Y es curioso cómo entre una vida religiosa, meramente piadosa, por una parte, y una especulación teológica y filosófica helenizada, por otra, se ha ido de entre las manos lo que significa la verdadera transformación de la filosofía al irrumpir en ella el Cristianismo, si se ejerce desde la condición del cristiano como tal. Esa forma de filosofía es fatigosa, difícil de sostener, y se abandona una vez y otra, se cae de ella como si fuera una cima inestable. Esta es la historia entera del pensamiento europeo desde los orígenes del Cristianismo hasta ahora.[15]

Por ello hay que tener en cuenta, según esta perspectiva, que el Cristianismo mismo da origen a una filosofía, cuyo calificativo «cristiana» no pertenece al pasado, sino al futuro, y del que debe ir haciéndose merecedora cada vez más.

> En definitiva, esa filosofía que nace del Cristianismo, de la condición humana que es ser cristiano, si se apura está todavía por hacer; y es posible que sea nuestro tiempo, a la vez, el que se ha alejado de ella y el que ha llegado a elaborar y poseer, por vez primera, el repertorio de conceptos adecuados con los cuales sería posible intentar pensarla. Conceptos que llevan dentro, claro está, toda la tradición griega, pero que no se quedan en ella, no dependen de ella; que se atreven a ejercer, frente a esa ilustre, prodigiosa tradición, la libertad.[16]

Tal libertad permite «aventurar que lo que podría llamarse "filosofía cristiana" no pertenece al pasado, sino más bien al futuro; no al siglo XIII, sino acaso al XXI».[17] Porque el pensamiento filosófico de

15. Ibíd., pp. 153-154.
16. Ibíd., p. 154.
17. Íd., «Entre Roma y Jerusalén»: *Cuenta y Razón* 106 (1998), p. 8.

nuestro tiempo (el filósofo español se refiere al orteguiano) «es el mejor instrumento intelectual para entender el Cristianismo. He dicho que si algo podría llamarse "filosofía cristiana" sería acaso la del siglo XXI, más que la del XIII».[18]

18. Íd., «Más allá de la liturgia», en *Entre dos siglos,* Madrid, Alianza, 2002, pp. 93-94. Puede verse mi artículo «En busca de otra filosofía cristiana desde Ortega y Marías», *Revista de Filosofía* 44 (2019), pp. 231-252.

CAPÍTULO I

«NOVUM HUMANISMUM NASCI»

1. «Está naciendo un nuevo humanismo»[1]

Estas palabras, del Concilio Vaticano II, nos invitan a realizar un esfuerzo de renovación filosófica. Ante el permanente motor de innovación que es el Evangelio, los cristianos siempre queremos comprenderlo cada vez mejor, y en todo tiempo con categorías filosóficas más adecuadas. El verdadero creyente desea que su fe busque la comprensión: *fides quaerens intellectum.* Y, por otra parte, «creo para entender»: *Credo ut intelligam.* Los Santos Padres, Anselmo, Tomás de Aquino, todos los pensadores cristianos intentan construir una filosofía (interpretación de la realidad), partiendo desde la fe, con los instrumentos intelectuales de sus respectivas épocas. ¿Cómo hacer en nuestro tiempo esa *filosofía cristiana?*

El problema se agrava cuando muchos niegan que la filosofía tenga que ver con el dato revelado. En 1931, Émile Bréhier, al preguntar si hay realmente una *filosofía cristiana,* respondió diciendo que «no se puede hablar de una filosofía cristiana como tampoco de una matemática o de una física cristiana».[2] Incluso hoy se da el

1. Constitución pastoral *Gaudium et spes,* 55.

2. É. Bréhier, «Y a-t-il une philosophie chrétienne?»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (1931), p. 162 (la traducción es mía). El mismo año, justo después de la publicación de ese artículo de Bréhier, tuvo lugar en la Sorbona un debate entre algunos miembros de la Sociedad Filosófica Francesa: inter-

hecho de que bastantes cristianos estudian filosofía —en principio, para luego dedicarse exclusivamente a la teología— con declarada, y solo aparente, independencia teórica respecto de la revelación, como si hubiera una «doble verdad» al estilo del llamado averroísmo latino, aunque después solo admitan los conceptos filosóficos que se adapten a su fe. Pero esta, en realidad —pese a que no lo digan—, los orienta y estimula a que formulen o acondicionen aquellos.

Ese estímulo previo caracteriza a toda filosofía, no solo a la cristiana. En efecto, aunque suela suponerse lo contrario, la filosofía como tal, lejos de comenzar desde la neutralidad absoluta, parte en cualquier tiempo y lugar de una creencia o fe, incluso en el caso de que pretenda librarse de esta.

Lo que la filosofía cristiana tiene de radical novedad «no viene de la filosofía misma, sino de algo de origen extraño: la idea de *creación*».[3]

Henri de Lubac escribió en 1936 que «solo la filosofía cristiana es auténticamente, plenamente, filosofía».[4] Porque

> la filosofía no puede desinteresarse por el problema del hombre, pero para lograr una respuesta total a este problema no encontrará lugar de descanso ni de reposo —un reposo siempre activo— más que en la revelación, que no es otra, de hecho, que la revelación cristiana. La filosofía, por su propia dinámica y sin presión exterior, tiende hacia la revelación.[5]

En este libro, sin contradecir esa sabia afirmación, mostramos el movimiento inverso: el de la propia revelación que impulsa a hacer filosofía. Desde la verdad de que el hombre ha sido creado a imagen

---

vinieron el propio Bréhier, Brunschvicg, Lenoir, Léon, Leroy, Gilson y Maritain, que sostuvieron opiniones muy diferentes; se recibieron, además, cartas de Blondel y de Chevalier.

3. J. Marías, *Biografía de la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 542.

4. H. de Lubac, *Sobre la filosofía cristiana*, Granada, Nuevo Inicio, 2017, p. 29.

5. Ibíd., p. 30.

y semejanza de Dios, la *filosofía cristiana* constituye el intento más genial de pensar quién es cada persona (dotada de amor, razón e interpretación y, en consecuencia, de altísima dignidad, de libertad y de responsabilidad), lo cual reclama siempre nuevos instrumentos conceptuales. Porque el «Cristianismo *consiste* en la visión del hombre como persona».[6]

El método adecuado para pensar la realidad divina es a partir del hombre concreto y único, precisamente lo que ha empezado a comprender la filosofía de nuestro tiempo. Pero la tendencia a la cosificación hace que «incluso en los momentos de la historia en que más enérgicos esfuerzos se han hecho para escapar al modo de ser de las cosas, se haya recaído pronto en él. Piénsese en la innovación del pensamiento cristiano como forma de pensamiento rigurosamente personal, anegada desde bien temprano por el peso del modo helénico de entender lo real».[7]

Como consecuencia, suele proponerse como obligada dentro del Cristianismo una concepción filosófica de la persona que (dejando aparte, por ahora, el problema de si resulta o no adecuada) tardó trece siglos en formarse dentro de determinada manera de hacer teología, período de tiempo que parece muy grande para que su resultado intelectual sea considerado inseparable del mismo Cristianismo, como si fuera esencial a él y, por tanto, obligatorio. Esa vieja *filosofía cristiana* es «una triste y estéril cadena que arrastra el Cristianismo».[8]

2. Hacia *otra filosofía cristiana*

No olvidemos que la auténtica *filosofía cristiana* tiene su centro impulsor, su punto de partida, en el episodio histórico que es la

6. J. Marías, *La perspectiva cristiana,* Madrid, Alianza, 1999, p. 119.

7. Íd., *Antropología metafísica,* Madrid, Alianza, 1987, p. 56.

8. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* en *Obras completas,* vol. 8, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2008, p. 327.

Encarnación: *Dios hecho hombre* es la verdad renovadora del mundo. He aquí el divino Humanismo que siempre nos hace renacer. *El Logos se hizo carne y habitó entre nosotros:* esto trae como consecuencia inmediata la *logicidad* o razonabilidad de su Evangelio, el cual continuamente nos invita a su comprensión, a la progresiva —y nunca concluida— tarea interpretativa para ir consiguiendo una inteligibilidad cada vez mayor.[9] Es decir, se trata de hacer funcionar la lógica, la razón, para comprender el dato revelado, algo ausente en las demás religiones, tan misteriosas como míticas.

A diferencia de ellas, la conexión entre la teología cristiana y la filosofía es tan íntima que desde cada una de estas disciplinas hay que tener presente a la otra, y si no se hace así se mutilan las dos. Porque los contenidos de la revelación cristiana son *razonables.*

Quizá por no haber comprendido eso, muchos cristianos consideran que la *filosofía cristiana* es exclusiva de ciertos pensadores, pero no puede extenderse legítimamente a los representantes de la tradición agustiniana y franciscana: por ejemplo, Gilson estudió a San Buenaventura desde una perspectiva filosófica, pero este para Pierre Mandonnet no habría querido nunca ser considerado como filósofo.[10] En realidad, para San Buenaventura la «teología como sacra doctrina procede de Dios, mientras que la filosofía conduce a Dios».[11]

Por su parte, Karl Jaspers tiene, a este respecto, un punto de vista muy esclarecedor:

> Cuando la filosofía y la fe revelada no se dan separadas en la conciencia del pensar —como sucede en San Agustín, en San Anselmo o en el Cusano—, tal pensamiento puede llamarse, en perspectiva «histórica», filosofía cristiana. Para nosotros es

9. Este es uno de los motivos que me llevaron a que mi libro *La belleza de Cristo* tuviera como subtítulo *Una comprensión filosófica del Evangelio*, Madrid, San Pablo, 2002.

10. Cf. P. Mandonnet, «L' augustinisme bonaventurien»: *Bulletin thomiste* 3 (1926), p. 52.

11. K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968, p. 45.

una filosofía a la que se incorporó la revelación cristiana como un fundamento esencial suyo.

Pero cuando la filosofía y la teología están fundamentalmente separadas para la autoconciencia del pensar, como sucede casi siempre a partir de Santo Tomás de Aquino, entonces muchos denominan a las posiciones de una filosofía que aparenta haberse tornado autónoma —como, por ejemplo, la moderna filosofía tomista afirma de sí—, filosofía cristiana: coincide en la actitud objetiva con la filosofía «científica» actual. La diferencia esencial estriba en que el pensador tomista tiene su fundamento teológico en la Iglesia y en la revelación.

La filosofía tomista y la científica se han aliado hoy secretamente contra la auténtica filosofía. Ambas han abandonado el pensamiento omniabarcador de la razón, y se limitan al entendimiento y a la experiencia: una y otra creen probar sus tesis con medios naturales. [...] Y creen investigar «hechos» y «fenómenos» aunque sin fin, arbitrariamente y sin sentido, y se han asociado sobre la base común, ni científica ni filosófica, de un artesanado aparentemente filosófico para combatir conjuntamente la filosofía verdadera.[12]

En la llamada «Escuela de Lovaina», de tendencia neotomista, «se ha condenado siempre la fórmula "filosofía cristiana"»:[13] los profesores Noël y Van Steenberghen (que consideran que hay *filósofos cristianos* pero no *filosofía cristiana)* exhortaron a sus colegas católicos a mantener una estricta separación entre la filosofía y la teología.[14]

12. Ibíd., pp. 49-50. Lo que describe Jaspers explica muy bien por qué hoy se encuentren tan aliados el tomismo y la fenomenología (otra razón podrá encontrarse al final del segundo capítulo de este libro, cuando abordemos el tema de «Husserl sin circunstancialidad»).

13. F. Van Steeenberghen, «Étienne Gilson et le débat sur la "philosophie chrétienne"», en *Études philosophiques*, Longueil, Le Préambule, 1985, p. 17 (la traducción es mía).

14. Cf. L. Noël, «La notion de philosophie chrétienne»: *Revue néo-scolastique de philosophie* 37 (1934), pp. 337-344; F. Van Steeenberghen, «La IIe Jour-

Coincide esa postura con la de los teólogos protestantes. Karl Barth, por ejemplo, opina que cuando la llamada *filosofía cristiana* era *filosofía* no era *cristiana,* y cuando era *cristiana* no era *filosofía.*[15]

Hay que darse cuenta de que si la filosofía es «interpretación de la realidad»,[16] el Cristianismo «consiste en ser una interpretación *personal* del hombre y de Dios. Pero nada hay más difícil para el hombre que pensar la realidad de una persona; la mente humana tiene una tendencia a interpretar la realidad como cosa, a cosificarlo todo, a convertirlo en algo inerte, invariable, hecho de una vez por todas».[17]

El núcleo de lo que debe ser la *nueva filosofía cristiana* coincide con lo que para el Cristianismo es la persona: no solo «qué», sino principalmente «quién».

> Yo no soy una cosa, yo soy una persona. Y esto quiere decir que soy al mismo tiempo real e irreal, que consisto no en ser, sino en pretender ser, que consisto en proyectarme, que soy misión, vocación, proyecto, posibilidad de ser más o menos, de ser falso o verdadero, auténtico o inauténtico; nada que se parezca al modo de ser dado, fijo, rígido de las cosas. El hombre está hecho primariamente de irrealidad, porque está hecho de proyección hacia el futuro, es una realidad *futuriza,* orientada hacia el futuro; es —lo dijo una vez Ortega— como un centauro ontológico, natural y preternatural a la vez, con medio cuerpo en la realidad y medio cuerpo proyectivamente lanzado más allá de la realidad. Lo cual quiere decir que la forma misma de la vida humana consiste en imaginación, proyección y libertad. [...] Este es, creo yo, el núcleo de la

---

née d'études de la Société thomiste et la notion de "philosophie chrétienne"»: *Revue néo-scolastique de philosophie* 35 (1933), pp. 539-554.

15. Cf. K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Zúrich, Theologischer, 1982, p. 527.

16. J. Ortega y Gasset, «En el centenario de una Universidad», en *Obras completas,* vol. 5, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006, p. 741.

17. J. Marías, *Nuevos ensayos de filosofía,* Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 169.

interpretación personal de la realidad humana, que es a su vez el núcleo intelectual del Cristianismo.[18]

3. Nueva teología desde la nueva filosofía

En su obra titulada Πολιτεία *(Politeía,* que se ha traducido como *República),* Platón recomienda sumo cuidado a la hora de educar, y pide excluir por completo aquellas fábulas que contienen conceptos falsos acerca de los dioses. Por eso rechaza los poemas de Homero. Los dioses griegos no son ejemplares: en la *Ilíada* y la *Odisea* aparecen como asesinos, crueles, mentirosos, tramposos, revoltosos, libidinosos, antojadizos; malos, en definitiva. Era necesario pasar del mito al logos, es decir, comenzar a concebir a Dios de modo razonable (amor, bondad, belleza, verdad, vida). Esto parece crucial para que se produjera aquella «plenitud de los tiempos» o πλήρωμα *(pléroma)* que hará posible la llegada del Cristianismo.

Frente a la actitud actual de muchos cristianos, según los cuales debe hacerse filosofía con absoluta independencia de la teología, resulta ilustrativo recordar la manera en que el mundo cristiano antiguo se adhirió a la filosofía griega. Los primeros intelectuales cristianos se esforzaron por compaginar su fe con la filosofía entonces vigente y vencieron la trampa que los intelectuales paganos les tendieron: estos se empeñaron en presentar al Cristianismo como contrario a la παιδεία *(paideía),* como una religión de iletrados, de incultos. La filosofía griega era centro gravitacional, espejo donde mirarse, criterio para medir el grado de cultura y, por ello, ejerció una influencia profunda (tanto positiva como negativa) en el mundo cristiano recién nacido.[19]

Como respuesta iconográfica a las exigencias de esa cultura dominante, el arte cristiano antiguo solía representar a Cristo

18. Ibíd., pp. 169-170.

19. Cf. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega,* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

con palio, vestidura propia de los filósofos griegos. En el Imperio romano el palio era considerado una vestidura particular de los hombres doctos. Y los cristianos representaban a Cristo con ese palio —signo de una filosofía más alta y sublime— de púrpura, color imperial. Se quería expresar con eso la *Philosophia Christi*, la suma verdad que es la Filosofía de Cristo. «En él están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2,3).

Hay que tener en cuenta, además, que el anuncio del Evangelio no se detuvo en los estrechos límites geográficos donde nació, sino que superó esas fronteras, y para penetrar en todo ese mundo informado por la filosofía griega —precedido por tres siglos de expansión de la civilización helenista (sin la cual hubiera sido imposible el surgimiento de una religión cristiana universal)— fue necesario utilizar sabiamente sus conceptos. Se produjo no solo una cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio romano, sino también una «helenización del Cristianismo»,[20] hecho este último que trajo sus ventajas y sus inconvenientes.

Entre las ventajas, recuérdese que el uso del griego en el Nuevo Testamento hizo posible la comprensión del Cristianismo, su prestigio y su rápida difusión alrededor y más allá del Mediterráneo. Entre los inconvenientes, esa utilización del griego no fue un asunto solo literario o meramente formal: con esa lengua, común en el Imperio romano, penetró en el Cristianismo todo un repertorio filosófico de conceptos. Los cristianos tuvieron que servirse, irremediablemente, de estas categorías (siempre relativas, no lo olvidemos) para tratar de comprender la verdad revelada (que es, esta sí, absoluta).

Entre esos cristianos destacaba «el deseo ardiente de una élite por pensar su fe, por conciliar los artículos con las adquisiciones del pensamiento griego». Esta «élite trabajaba asiduamente en conciliar Cristianismo y filosofía».[21]

20. Ibíd., p. 13.

21. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du* Ier *au* VIe *siècle*, París, L'Artisan du libre, 1942, p. 10 (la traducción es mía).

Incluso el nombre de «cristianos», como es sabido, se originó en la ciudad griega de Antioquía. El griego era hablado en todas las sinagogas de las ciudades mediterráneas, que manejaban el Antiguo Testamento en su versión griega, y ese idioma era utilizado en los diálogos de San Pablo con los judíos. La misma palabra *Dios* procede del griego Θεός, Zeus. Incluso se acuñarán en griego innumerables términos de la teología cristiana, desde las palabras *Lógos* (Verbo) o *Cristo* (traducción del hebreo *Mesías,* Ungido) hasta las de *Evangelio, Iglesia, liturgia, diácono, obispo* y las mismas denominaciones de los sacramentos de la Eucaristía o del bautismo.

Los apóstoles cristianos antiguos, cuando se dirigían a un auditorio culto, frecuentemente fundamentaban su predicación en los filósofos griegos, invocando ese argumento de autoridad, pero, sobre todo, como una *captatio benevolentiae.* San Pablo, al llegar a Atenas, centro intelectual de la cultura griega, habló en el Areópago, en la Acrópolis, al pie del Partenón, ante un auditorio de personas informadas por la filosofía —«incluso algunos filósofos epicúreos y estoicos conversaban con él» (Hch 17, 18)—, sobre *el Dios desconocido.* Citó el verso *Somos estirpe suya,* del poeta griego Arato de Solos (siglo III a.C.), de formación estoica, que nació cerca de Tarso, paisano por tanto del apóstol, el cual estaba culturalmente familiarizado con él. Los argumentos de ese discurso de San Pablo están en buena parte tomados del estoicismo, con el fin de convencer (sin éxito) a aquellas mentes educadas en la filosofía.

Podemos decir que el llamado *apóstol de los gentiles* es el primer cristiano en servirse de la filosofía griega para hacer comprensible la fe. Hace, por tanto, la primera *filosofía cristiana:* bajo esta perspectiva habrían de interpretarse todos sus textos, llenos de innovadoras categorías filosóficas que esclarecen quién es Cristo y cómo debe ser —mediante una lógica del pensamiento concreto— el hombre renovado. Al declarar que la fe es superior a la filosofía griega, funda el principio de que los conceptos filosóficos griegos son relativos o auxiliares de la verdad revelada: *fides quaerens intellectum.*

Por su parte, los Padres apologistas griegos consolidaron después ese principio paulino, de tal manera que, forzados por las

circunstancias, se sirvieron continuamente de la filosofía griega a fin de interpretar la fe. Para convencer a los emperadores romanos de que los cristianos tenían derecho a ser amparados legalmente, utilizaron el vocabulario más conocido por aquellos gobernantes: este léxico coincidía con el filosófico de aquella época.

San Gregorio de Nisa, en el siglo IV, llamado *el filósofo,* como San Justino, denominará al Cristianismo «vida filosófica».[22] Los apologistas se dirigían a los gobernantes del Imperio romano porque, siendo hombres de cultura y dispensadores del poder político, eran los únicos que podían, comprendiendo el Cristianismo con *espíritu filosófico,* proteger, amparar y hacer que se difundiera la nueva religión. San Justino, al dirigirse a esos gobernantes llamándolos, en su *Apología,* «hombres píos y filósofos» o «amantes de la cultura»,[23] consideraba que su defensa del Cristianismo debía utilizar argumentos filosóficos, y continuamente citaba a Sócrates o a Platón para mostrar que estos filósofos no solo eran compatibles con la fe cristiana, sino que además la profetizaron.

El propio Justino fue el primero de los llamados Santos Padres que unió (de manera excesiva aunque justificada) la teología cristiana a la filosofía griega. Ante ese mundo tan helenizado quiso captarse su benevolencia —como San Pablo en Atenas— mostrando las coincidencias que hay entre el Cristianismo y los filósofos griegos. Todavía más: llegó a afirmar que el Cristianismo es «la filosofía absoluta»[24] y la más antigua, porque en realidad ellos fueron profetas de Cristo. San Justino contaba que él mismo, en su juventud, tuvo atracción hacia la filosofía griega, y tras su conversión al Cristianismo no dejó de ser un filósofo griego. Solo la admirable filosofía griega podía dialogar con la más admirable teología cristiana.

En el siglo II d.C. se daba por supuesto que un filósofo era alguien que buscaba a Dios. En ese contexto cultural, el Cristianismo se presentaba ante el mundo griego como *filosofía,* porque

22. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit.,* p. 126 y nota 9.
23. Ibíd., p. 45 y nota 3.
24. Ibíd., p. 46.

su núcleo esencial es la teología. Los Santos Padres, por ello, enseñaban que la teología es una gran ciencia que opera sobre datos revelados cuya comprensión es tarea de la filosofía.

Así es como debe verse esa tarea («teología filosófica»)[25] que hoy denominamos *filosofía cristiana.* El problema es que los Santos Padres no tenían disponibles otros conceptos filosóficos más que los griegos. Tampoco acuñaron otros porque su utilización hubiera sido una faena no solo incomprensible, sino rechazada tajantemente y enseguida desprestigiada por la cultura de su tiempo. Se servían una y otra vez de las categorías filosóficas griegas, en su labor apologética, para llamar la atención y convencer a los hombres cultos de su tiempo, que tampoco manejaban otras. Todo esto ha hecho que, con el paso de los siglos, se vean sin perspectiva tales categorías como únicas y excluyentes, como inseparables de la teología cristiana. El que tantas personas no tengan clara esta cuestión es el precio que pagamos, como consecuencia de ese colosal esfuerzo que hicieron los Santos Padres para hacerse entender entre sus contemporáneos.

Por otra parte, para defender al Cristianismo de la *reacción pagana* desplegada contra él, no solo había que conocer las doctrinas de esta, sino que también era menester utilizar sus propios recursos intelectuales. Los pensadores cristianos trataban de hacer ver cómo en la filosofía grecorromana ciertas tesis e inspiraciones parecían no estar muy alejadas de la nueva religión.

Además, como consecuencia del deseo de *captar la benevolencia* de los paganos, aquellos intelectuales cristianos debieron de comprender que no valía la pena oponerse tajantemente a algunas de sus creencias secundarias, defendidas con verdadera pasión, o que acaso esas creencias eran un punto de convergencia y de posible conciliación entre Cristianismo y filosofía griega; por ejemplo, «el postulado de la inmutabilidad del cosmos y el de la impasibilidad divina dominaban muchas inteligencias, hasta el punto de hacerlas absolutamente refractarias a los postulados opuestos de la revelación cristiana, que los desconcertaban y contradecían

25. Ibíd., p. 59.

demasiado».[26] Piénsese lo que influyó esto a la hora de afirmar, con posterioridad, la identidad inmutable del ente: esa entificación pagana de la realidad, incluida la divina, sería absorbida por el Cristianismo.

4. Viejas disputas paganas

Pero no solo el paganismo *contagió* a la vieja *filosofía cristiana* algunas creencias míticas (como la de afirmar que todo se reduce a *ente* o cosa propietaria del predicado *ser),* sino también algunos modos suyos, especialmente la tendencia a la disputa, la beligerancia, incluso al insulto o la condena: los autores cristianos antiguos «no podían dejar de utilizar el mismo procedimiento de exposición». Se trataba, por ejemplo, del «ya viejo "género" de las *Quaestiones*». Y «este procedimiento didáctico, desde hacía mucho tiempo conocido y practicado, se convirtió en manos cristianas en el más vivo y el más actual de los métodos». Pueden advertirse en «estas *Quaestiones* (muy diferentes de apariencia y de tono) las huellas probables o ciertas de las polémicas de la época».[27]

En algunos casos, «el autor la emprende no contra los paganos, sino contra los mismos cristianos». Un autor cristiano utiliza cierto «epíteto malsonante que repite muchas veces en su exposición: es el adjetivo *stultus,* que, según él, los adversarios de la fe lo emplean de manera muy desagradable en sus discusiones con los cristianos».[28] Es decir, algunos escritores eclesiásticos cayeron en la tentación de emplear las mismas armas que empuñaban los paganos.

Pero la utilización de los conceptos griegos llegó hasta San Agustín, y se acentuó en la Edad Media con el redescubrimiento de Aristóteles por los musulmanes, finalmente adoptado como

26. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle, op. cit.,* p. 15 (la traducción es mía).

27. Ibíd., pp. 490-493 (la traducción es mía).

28. Ibíd., pp. 493-494 (la traducción es mía).

filósofo predilecto en la magna obra de Tomás de Aquino. Este, justo antes de ser joven profesor de teología en París (en cuya universidad estaban en vigor los decretos pontificios que prohibían la filosofía de Aristóteles), compuso el famoso opúsculo *De ente et essentia,* para iniciar en filosofía a los profesores y estudiantes de teología porque estaba convencido de que no hay teología sin filosofía adecuada. Él encontró esta en la aristotélica. La pretensión de Santo Tomás era, pues, servir a la teología. Con él se superaba el estado —fomentado por muchos— de una filosofía independiente de la revelación. Desde entonces la filosofía tomista será considerada como la *filosofía cristiana* por excelencia.

Jacques Maritain consideraba que «la filosofía de Santo Tomás (y, sobre todo, su metafísica) no es solo una filosofía cristiana, sino la filosofía cristiana por excelencia».[29]

Pero ya Guillermo de Tocco —según escribió en la biografía que hizo de su profesor Tomás de Aquino— se dio cuenta muy pronto de que fray Tomás presentaba en sus clases *nuevos* problemas, utilizaba *nuevos* métodos, ofrecía *nuevas* demostraciones para sus tesis, con *nuevas* doctrinas, con argumentos *nuevos,* con una *nueva* luz y *nuevas* verdades.[30] He destacado todos esos adjetivos (utilizados hacia 1323 por Tocco) para hacer ver que el propio Santo Tomás, cuya filosofía escandalizaba en su tiempo y suscitaba tanta oposición, presentaba en clase su doctrina como nueva o moderna. Quienes hoy, de espaldas a los nuevos descubrimientos metafísicos y científicos, se adhieren fieramente a él resultan antitomistas porque, contrariamente al doctor Angélico, que siempre nos invita a la renovación, se cierran a toda novedad.

De ente et essentia es la puerta de acceso al sistema tomista, una obrita reveladora de cómo el Aquinate leía al *Philosophus* con la ayuda de sus comentadores musulmanes Avicena y Averroes.

29. J. Maritain, *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967, p. 195.

30. Cf. G. de Tocco, *Ystoria Sancti Thome de Aquino,* capitvlvm XV, édit. de Claire le Brun-Gouanvic, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996, p. 122.

Puede considerarse una prolongación de la *Metafísica* de Aristóteles. Es la primera síntesis de una determinada *filosofía cristiana.*

Para un hipotético lector del opúsculo *De ente et essentia* que no supiera nada de su autor, enseguida pensaría que se trata de una obra que tiene más que ver con Aristóteles, con Avicena y con el «comentador» Averroes (profusamente citados y seguidos desde el comienzo) que con el Cristianismo como tal. Resulta llamativo que Santo Tomás parta de la tradición filosófica griega y musulmana que daba por descontada la existencia de las llamadas «sustancias separadas»: el alma, los ángeles o «inteligencias» (que, según Aquino, había planteado Aristóteles hablando de los motores de los astros) y la primera causa o acto puro (Dios).

Es ajeno al Evangelio el sentido de la expresión aviceniana y averroísta *materia signata* que recoge Santo Tomás: según este materialismo, «el principio de individuación no es la materia tomada de cualquier modo, sino solo la materia signada. Y llamo materia signada a aquella que se considera bajo determinadas dimensiones».[31] Luego explicaremos esto con mayor claridad. Más que un tratado de *filosofía cristiana* (como continuamente se dice), *De ente et essentia* parece, en realidad, uno de *filosofía musulmana.*

De la mano de Santo Tomás, las categorías aristotélicas (tamizadas además por Avicena y Averroes) se han visto refrendadas como oficiales en los documentos doctrinales del magisterio de la Iglesia. Pero pocos *tienen en cuenta* que lo que esos documentos enseñan como dogma de fe es la verdad teológica (el *contenido* revelado), no el modo filosófico de expresarla (el *continente* aristotélico-tomista-aviceno-averroísta), que es relativo, susceptible, por tanto, de formularse con mejores conceptos y de recibir nuevas expresiones lingüísticas.

Ese *no tener en cuenta* es nuestro mayor problema intelectual. Hay que saber que profesamos una misma fe, pero que hemos heredado de nuestros antepasados unos modos relativos (y en consecuencia, discutibles) de expresarla filosóficamente: ellos, en

31. Tomás de Aquino, *De ente et essentia,* II, 10, en *Opúsculos y cuestiones selectas,* vol. 1, BAC, Madrid, 2001, p. 47.

efecto, elaboraron una *filosofía cristiana* (tal y como la conocemos) con categorías procedentes del paganismo. Es decir, en lugar de partir del Evangelio para comprenderlo con conceptos filosóficos apropiados a él, lo que se ha solido hacer es forzar a que el Evangelio se adapte (encorsetándolo) a unas categorías previas y ajenas, tomadas como si fueran dogma de fe *(sustancia y accidente, materia y forma, entendimiento agente y posible, abstracción y fantasmas, ente y motor inmóvil, por naturaleza y ley natural),* provenientes de una metafísica radicalmente opuesta, que perturban el mensaje revelado porque cosifican al hombre y, por tanto, a Dios.

Identificar, durante tantos siglos, la escolástica con la *filosofía cristiana,* como si fuera la única manera de hacerla, ha ocasionado tal descrédito sobre esta que es el principal motivo de que sea rechazada por unos o apuntalada por otros, encastillados beligerantemente dentro de ella, *perdidos en su laberinto.* Debido a ese descrédito, suele negarse, cada vez más, la misma posibilidad de que haya una *filosofía cristiana* como tal. Si esa es la *filosofía cristiana,* mejor que no la haya, vienen a decir muchos, aunque sea implícitamente. Y, por supuesto, sumergidos en tanta falta de claridad mental, apenas alguien sostiene que pueda hacerse *otra* filosofía cristiana.

Ello ha perjudicado notablemente a la teología misma. Esta siempre ha demandado a la filosofía nuevos y más aptos conceptos, pero como no se los suministra sigue utilizando inercialmente los viejos, de lo cual se resiente; y hasta parece afirmar, resignada, que, como no hay otros, debe seguir edificándose sobre la escolástica, considerada como la única *filosofía cristiana* porque no conoce *otra.* Incluso se la califica como *philosophia perennis,* filosofía perenne.

Los Santos Padres o Santo Tomás de Aquino tenían sus buenas razones cuando empleaban esos conceptos griegos, tan brillantemente, ante su circunstancial mundo que giraba en torno a ellos. Hoy, en pleno siglo XXI, el mundo (muy distinto al del siglo XIII) nos demanda, razonablemente, otros.

> Sin cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en

el sentido riguroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el *corpus* Aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. A esa deformación es a lo que el señor Gilson, en libro también recientísimo —titulado *L'esprit de la philosophie médiévale*— llama filosofía cristiana.

La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que solo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás de Cusa.

Que ahora se celebre a Alberto Magno como instaurador de la filosofía cristiana pudiera acaso juzgarse como un acto más en la tragedia del Cristianismo, un extraño *quid pro quo* como otros que tristemente registra la historia.[32]

A Ortega le parece que «cuanto se ha llamado filosofía cristiana ha sido más bien la traición intelectual a la auténtica intuición del Cristianismo. San Agustín, genialmente, intenta descubrir conceptos nuevos, adecuados a la nueva realidad, y, sin excesivo error, puede decirse que cuanto hay de efectiva filosofía cristiana se debe a él». Pero no bastaba solo con San Agustín. Otros hicieron el esfuerzo de «des-pensar todos los viejos conceptos, liberarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega, gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó».[33]

Y ocurre que hoy, casi como en tiempos de Ortega, «la Iglesia católica se halla instalada, tal vez enquistada en el tomismo, dentro del cual habita desde hace siglos y que se ha convertido para ella en un hábito inveterado».[34]

32. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo,* en *Obras completas,* vol. 6, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006, p. 442.

33. Ibíd., p. 472.

34. Ibíd., p. 476.

Los «escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega».[35]

Por ello, en el Cristianismo ha prevalecido una tendencia que de algún modo lo perturba y desfigura: cosifica a la persona, propende a la intransigencia, impone un único punto de vista, exhorta a sacrificar la dignidad, el honor, la libertad o la belleza, pide despreciarse a sí mismo y al mundo, induce a ejercitar la pusilanimidad, estima miserable al hombre, es nacionalista, concede una importancia desmesurada al Viejo Testamento, atribuye a Dios cualidades mezquinas, inapropiadas, no divinas, *inhumanas.* Dentro del Cristianismo, esta tendencia no humanista se ha impuesto a la trayectoria auténtica: la del Humanismo, la de la llamada *Filosofía de Cristo.* Casi siempre esta trayectoria ha sido relegada, vista con malos ojos, hasta el punto de ser a veces perseguida o prohibida. A menudo el Cristianismo es identificado primariamente con la primera tendencia, lo cual ha reportado graves consecuencias para él. Es menester el Renacimiento de la trayectoria humanista, que por ello es más auténticamente cristiana.[36]

Después de cuanto hemos visto, acaso revele poca inteligencia la actitud de quienes se empeñan en aceptar sin reservas el hecho de que la llamada *filosofía cristiana* no solo esté fundamentada en Aristóteles, sino que también pretendan que la del Estagirita ha de ser siempre la metafísica oficial, consagrándola tanto que durante siglos se ha obligado a los pensadores católicos a ser aristotélicos. La teología católica sigue asentada sobre la filosofía escolástica. Recordemos que la finalidad de Santo Tomás era hacer teología,

35. Íd., «Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: "A Study of History"», en *Obras Completas,* vol. 9, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2009, pp. 1391-1393.

36. Cf. Enrique González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.,* XII.

para lo cual se sirvió de una determinada metafísica elaborada por aquel que continuamente llama *Philosophus*, cuyos conceptos siguen manejándose reverencialmente hasta para explicar los sacramentos y la liturgia, algo ante lo que, si se lo hubieran anunciado al propio Aristóteles en su tiempo, hubiera reaccionado con absoluto estupor.

Hoy se nos pide realizar la tarea inversa: intentar comprender el Evangelio con categorías más apropiadas, partiendo de él y no de una tradición filosófica anterior que ha gravitado excesivamente sobre el mismo, hasta el punto de que lo fuerza a adaptarse a un esquema previo que desfigura el dato revelado. Esta empresa urgente pide la renovación de nuestros viejos conceptos, obsoletos o inadecuados en el mundo moderno y contemporáneo, tan distinto del antiguo y medieval.

> Yo diría que *el intento de Santo Tomás es no hacer filosofía.* No hacerla porque ya está hecha: la ha hecho Aristóteles, a quien llama *Philosophus*, «el Filósofo». Santo Tomás era un intelectual de enorme honestidad, y cuando la filosofía está hecha, no hay que hacerla, claro está. ¡Pues no sería poco cómodo que la filosofía estuviera hecha y pudiéramos ahorrarnos hacerla! [...] Por esto, un pensador de hoy, si es honesto, tiene que plantearse la cuestión de en qué medida la filosofía está hecha y puede ahorrársela, y en qué medida no tiene más remedio que hacerla o seguir haciéndola.
>
> En el caso de Santo Tomás, la filosofía formalmente está hecha, está ahí: es la de Aristóteles, y, por tanto, Santo Tomás va a hacer filosofía cuando Aristóteles no la ha hecho, o cuando la ha hecho mal, cuando no es suficiente. Yo diría que *Santo Tomás hace filosofía en los intersticios del aristotelismo.*[37]

Es «como esas hierbas que nacen entre las losas de piedra». El tomismo está «literalmente anegado por el pensamiento aristotélico,

37. J. Marías, «Ideas y creencias en la Edad Media», *op. cit.*, pp. 365-366.

hasta el punto de que Santo Tomás tiene la impresión de que *ya está hecha la filosofía:* la hizo Aristóteles».[38]

La «*escolástica propiamente no es filosofía.* Y creo que hay que decirlo. Lo cual no quiere decir que no tenga un formidable interés filosófico. La escolástica no es en rigor filosofía, es otra cosa. Recuérdese que la palabra escolástica es un adjetivo cuyo sustantivo está implícito».[39]

Más adelante, en el siglo XVIII, si «a esto se añade el que la Iglesia se desentendió de la renovación del pensamiento llevada a cabo por los filósofos del XVII, para aferrarse a un tomismo nominal que dejó el paso en realidad al sensualismo, se puede medir la pérdida de posibilidades».[40]

> Que la filosofía escolástica me parezca pésima, hasta el punto de no parecerme una filosofía, no quita lo más mínimo para que me parezca admirabilísima, desde otros puntos de vista, como esfuerzo intelectual. Y la prueba más fehaciente de esta estimación es que he procurado aprovechar de ella todo lo que, a mi juicio, es aprovechable, lo cual no es parva cuantía.[41]

5. La innovación cristiana

Al Nuevo Testamento no le quedaba más remedio que emplear términos propios de la religión pagana. Por ejemplo, veintisiete veces utiliza la palabra *misterio,* pero con un significado muy diferente al del paganismo, que tanto gustaba de él. Cuando los paganos reprochaban a los cristianos que no tuvieran misterios, estos últimos, para defenderse, respondían que también contaban

38. Íd., *Problemas del Cristianismo, op. cit.,* p. 147.
39. Íd., «Ideas y creencias en la Edad Media», *op. cit.,* p. 366.
40. Íd., *Razón de la filosofía,* Madrid, Alianza, 1993, p. 113.
41. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* en *Obras completas,* vol. 9, *op. cit.,* p. 1134 (nota).

con ellos, aunque enormemente distintos: son, en realidad, verdades claras y razonables, reveladas por Dios. Pero hasta hoy en el Cristianismo se viene utilizando, de manera excesiva, la palabra μυστήριον *(mystérion),* que en el paganismo designaba algo muy difícil de entender, aquello que es extraño, inexplicable, incomprensible, un conjunto de ritos ocultos, practicados con exclusión del público. En lugar de *misterios,* quizá deberíamos utilizar la palabra *verdades:* el término griego ἀλήθεια *(alétheia),* verdad, deriva del verbo λανθάνω *(lantháno),* el ocultarse propio de los misterios. Antecedido ese término de la partícula privativa ἀ significa, pues, lo que no está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto, desvelado, iluminado, revelado por Dios, el cual es razón y luz. El misterio, en cambio, es la falsedad, el encubrimiento, la oscuridad: esto sí que es propio del mal, *mysterium iniquitatis,* «el misterio de la iniquidad» (2 Tes 2,7).

La Trinidad es una verdad indispensable, condición necesaria si se afirma que Dios es amor. Si Dios no fuera interpersonal, si fuera solitario, aislado, no sería amor, no sería Dios, no sería persona. Pero nos encontramos ante el amor personificado, ante la fuente y el origen de todo amor. Dios consiste en amor, es su esencia, y el amor solo puede darse entre personas. Todo ello significa que no nos encontramos ante un *misterio* como tal, sino ante lo más *razonable,* que es también lo más *amable.* Porque Dios es *Lógos* y *Agápe.*

El Evangelio permanece como la radical novedad que impulsa en todo tiempo a seguir descubriendo, poniendo a la luz de la verdad sus propios tesoros, si bien desde él resultan relativos a cada tiempo histórico todos los instrumentos intelectuales para comprenderlo. He ahí otra razón más para aceptar la tesis de que estos deben ir renovándose. Causa un gran daño al Cristianismo la pretensión de identificarlo exclusivamente con unas determinadas categorías, como por ejemplo, las medievales.

El Evangelio es siempre —en el mejor sentido de las acepciones— moderno y contemporáneo; nunca queda fosilizado como algo pasado, sino que una y otra vez se vuelve actuando sobre el presente y el futuro. Uno de los rasgos más divinos del Evangelio

es que, a diferencia del Antiguo Testamento o de los otros textos pertenecientes a las demás religiones, no se limita a explicar ni a hacer una mera descripción: va más allá de esos métodos limitados y lo que hace es *dar razón,* explícita o implícitamente, muchas veces con palabras breves y concisas que apuntan a un contenido mayor. De nosotros depende su *interpretación,* siempre en marcha para ampliar el conjunto de aspectos, perspectivas posibles, dimensiones infinitas que el hombre (inspirado por el Espíritu) va revelando.

Como la parábola no es propiamente lo que Jesús *dice,* sino lo que *quiere decir,* nuestra tarea interpretativa también depende de los conceptos lingüísticos que apliquemos. Esto nos aclara aún más que interpretar es justificar: representar personalmente, traducir, revelar, expresar y formular en categorías lo que vemos, lo que entrevemos, lo que imaginamos. Gracias a esa empresa siempre podemos ir plasmando en nuestros vocablos la inefable realidad divina.

Por eso el Evangelio es un texto no solo teológico, sino principalmente lógico y con enormes consecuencias filosóficas. En todas las épocas y lugares impulsa, además, a utilizar la razón, a hacer filosofía. En realidad, el Evangelio actúa de catalizador para el desarrollo de la filosofía misma. Quizá nunca se haya dicho que la filosofía es lo que es, tal y como la conocemos hoy, gracias al influjo del Evangelio. Si este no hubiera existido, la filosofía sería muy distinta, acaso muy poca cosa.

En su *Historia de la filosofía* publicada el año 1927, Émile Bréhier, para quien el Cristianismo no ejerció ninguna influencia en el desarrollo filosófico, opina lo contrario; el pensador francés, que se da cuenta de la pervivencia antigua y medieval de los conceptos paganos, parece considerar que estos son incompatibles con el Cristianismo. Por eso escribe: «En cualquier caso, durante estos primeros cinco siglos de nuestra era, no existe una filosofía cristiana propia que implique un repertorio de valores intelectuales que sea fundamentalmente original y diferente del de los pensadores del paganismo».[42]

42. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* 1: «L'Antiquité et le Moyen Âge», París, Librairie Félix Alcan, 1927, p. 493 (la traducción es mía). Las afir-

Bréhier quiere mostrar que «el desarrollo del pensamiento filosófico no ha sido muy influido por el advenimiento del Cristianismo, y, para resumir nuestro pensamiento en una palabra, que no hay filosofía cristiana».[43]

Y repite más adelante: «no se puede decir que haya habido en este período una filosofía cristiana».[44] Esa apreciación es debida —como ya he dicho— a que los primeros pensadores cristianos seguían utilizando los viejos conceptos paganos (comenzando por los de sustancia, naturaleza y ente) para hacerse entender.

Pero, de por sí, el Evangelio *da razón* de cómo las personas divinas y humanas son interdependientes y necesitantes porque su haber es el amor. En consecuencia, el amor hace que una persona habite en otra. Desde este *innovador* dato que posibilita la *inhabitación* habría que partir para edificar una *filosofía cristiana*, pero no desde las categorías paganas de «sustancia» o «naturaleza» (palabras que nunca aparecen en el Evangelio), las cuales designan el sustrato, la cosa independiente, en sí, autosuficiente, invariable e incomunicable. Tampoco puede partirse de la idea que Aristóteles tiene sobre Dios, para quien no ha creado el mundo, no se ocupa de él, no es providente, permanece inmóvil; solo se piensa a sí mismo. Este Dios, inconmovible esfinge, no tiene nada que ver con aquel buen padre a quien, después de estar esperándolo tanto tiempo, viendo a su hijo en la lejanía, «se le conmovieron las entrañas; y, echando a correr, se le echó al cuello y lo cubrió de besos» (Lc 15,20).

Igualmente hay problemas si se considera que la esencia de Dios es su mismo ser, su existencia, el ente en grado máximo, el ser subsistente por sí mismo, el ser absoluto: «realidad que es su ser»,[45]

---

maciones de este libro de Bréhier suscitaron el apasionado debate (primero en Francia, después en Bélgica y luego en el resto de Europa) sobre la *filosofía cristiana*. Para la traducción española de la *Historia de la filosofía* de Bréhier, Ortega escribió un extenso prólogo.

43. Ibíd., p. 494 (la traducción es mía).

44. Ibíd., p. 521 (la traducción es mía).

45. Tomás de Aquino, *De ente et essentia* IV, 33, *op. cit.*, p. 64.

«causa del ser de cuanto existe», «solo ser»,[46] «su esencia no es otra cosa que su ser».[47] Según ello, Dios consiste en ser.

Esa entificación de Dios (tomada de Avicena) hace de él algo frío, soberbio, absolutista de su sumo ser impasible, inconmovible en su aburrida quietud. El Evangelio, en cambio, *da razón* del amor como la esencia o haber de Dios. Su *consistencia* es amar. Según la novedad cristiana, Dios consiste en amor. Si esto es así, entonces hay que retener la solemne afirmación del Buen Pastor: sus ovejas lo conocen. Porque todo el que ama conoce a Dios. Las condenas del magisterio eclesiástico al llamado *ontologismo* (según el cual en la Tierra poseemos ya naturalmente un conocimiento de Dios, inmediato e intuitivo, y a la luz de ese conocimiento conocemos también las cosas creadas) ponen la esencia de Dios no en el amor, sino en su existencia subsistente, en su «naturaleza», *algo* que por supuesto no está a nuestro alcance *natural.* Pero Dios es *alguien* porque es amor, realidad cognoscible por todos, infinitamente superior a la naturaleza. Porque Dios habita en cada uno. Es «la luz verdadera, que alumbra a todo hombre» (Jn 1,9). No olvidemos que el amor (contrariamente a lo que suele admitirse) siempre está unido a la razón. Dios es *Agápe* y es *Lógos,* que habita en el hombre, creado a su imagen y semejanza. El amor —como la razón— todo lo puede.

6. Lo universal pagano y el individual cristiano

Lo mismo ocurre si se cree que la esencia de cada hombre es la humanidad o la naturaleza humana, la especie, el género, la sustancia segunda, lo universal *(qué),* términos completamente ajenos al Evangelio, el cual también *da razón* del auténtico haber de cada persona: el amor principalmente, su historia, sus obras mediante las cuales conocemos ese *quién.* Y no es nada accidental todo ese

46. Ibíd., IV, pp. 34 y 64.
47. Ibíd., V, pp. 38 y 67.

contenido, bienes o haber: para el Evangelio se trata de lo más importante o esencial. Recordemos que sin amor yo «no sería nada» aunque «conociera todos los secretos y todo el saber» (1Cor 13,2).

Creer que la esencia de cada persona humana es el concepto universal «hombre» resulta, probablemente, lo más pagano que pueda haber. Según ese paganismo (proclamado por Platón, Aristóteles, Avicena o Averroes), cualquier persona sería intercambiable o sustituible por otra. Los movimientos de masas se alimentan de esa creencia según la cual una persona individual queda subordinada a la especie (totalitarismo), a la raza (racismo), al pueblo (populismo), a la sociedad (socialismo) o a la nación (nacionalismo). El Evangelio, por el contrario, proclama el valor absoluto de cada persona, cualquiera que sea su raza, condición o grupo social: para el Buen Pastor, una sola oveja perdida es insustituible y necesaria.

El paganismo actual hace esfuerzos constantes por reducir al hombre a números y estadísticas porque considera que hay un esquema, abstracto y universal, aplicable por igual a todos los hombres. Esta abstracción es la sustitución de la realidad concretísima por un esquema.

La vieja metafísica enseña que el único ser necesario es Dios; los demás somos contingentes: nuestra esencia no se identifica con nuestra existencia, podríamos no haber existido. Es verdad, pero también lo es que para ese Pastor una sola oveja es tan necesaria como imprescindible, sin la cual no sería feliz.

La absolutización pagana de lo universal lleva a decir que solo tenemos conocimiento directo de este, mientras que el individual no es conocido sino indirectamente, cuando nuestro entendimiento (según la alambicada teoría del conocimiento aristotélico-tomista) hace una *conversión a los fantasmas* o imágenes del individual impresos en nuestra fantasía o imaginación (sentido interior que representa los objetos sensibles; la imagen del objeto sensible que existe en la imaginación es llamada «fantasma»).

Según esa teoría, tampoco conocemos directamente a Dios, sino de manera indirecta a través de sus efectos y aplicando el principio de causalidad. Esto no se compagina con las siguientes afirmaciones solemnes de Cristo: «y las ovejas atienden a su voz, y él va lla-

mando por el nombre a sus ovejas... y las ovejas lo siguen, porque conocen su voz... Yo soy el Buen Pastor, que conozco a las mías, y las mías me conocen... Mis ovejas escuchan mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen, y yo les doy la vida eterna; no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano» (Jn 10,3-28).

Entre la infinidad de pájaros que vuelan y que me parecen todos tan iguales, «ni de uno solo de ellos se olvida Dios. Más aún, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados» (Lc 12,6-7).

Nos encontramos con el concepto de unicidad *(uno solo),* calidad de único, esencial en la filosofía de nuestro tiempo, pero también en todo el Evangelio. Al hombre mezquino le parece que todos los gorriones son iguales, que al fin y al cabo ninguno es importante, que «uno solo de ellos» es prescindible: puede matarlo sin pena. ¿Quién va a enterarse, quién va a sentir su pérdida, quién va a llorarlo o a echarlo de menos? Es imposible que Dios atienda a cada uno. Y sin embargo... Lo que es imposible para los hombres, es posible para Dios, omnipotente por ser amor.

La vieja *filosofía cristiana,* por el contrario, consideraba que —fuera de Dios y los ángeles— hay muy pocos seres únicos: el Sol, la Luna o la Tierra. Para la *nueva filosofía cristiana,* cada criatura presenta el carácter de unicidad. No soy un individuo más, del montón, confundido entre los billones de su especie. Cualquiera de nosotros es único no solo respecto de su *qué* (sus huellas dactilares, por ejemplo, son únicas: no se han dado ni volverán a darse nunca entre millones y millones de hombres pasados, presentes y futuros), sino también respecto de su *quién.*

El Cristianismo, al invitar a entrar dentro de ese *quién,* muestra cómo uno es tanto más *sí mismo* cuanta más experiencia de Dios tenga. A la *nueva filosofía cristiana,* por ello, le conviene más el concepto de «ensimismamiento» o «entrada en sí mismo», porque el Creador no quiere, de ninguna manera, que sus criaturas se alteren o enajenen, sino que sean *ellas mismas.* En cambio, la palabra

> *éxtasis* significa etimológicamente estar fuera de sí. En este sentido el animal vive en perpetuo éxtasis, retenido fuera de

> sí mismo por la urgencia de los peligros exteriores. Volverse hacia sí mismo sería distraerse de lo que pasa fuera y distracción semejante acarrearía la muerte del animal. La naturaleza en su prístina naturalidad es feroz: no tolera distraídos de ella. Hay que estar con cien ojos, en incesante «quién vive», presto a recibir noticias de los cambios circundantes para responder a ellos con movimientos adecuados. Atención a la naturaleza es vida de acción. El puro animal es el puro hombre de acción.
>
> De esta manera, el hombre primitivo vive en avanzada de sí mismo, agarrado con la atención al escenario cósmico, dejándose su propio ser a la espalda.[48]

He ahí una de las razones de por qué no resulta apropiada la palabra «éxtasis» para referirse a la máxima experiencia religiosa o mística, que debería ser interpretada mejor como «ensimismamiento», plenitud personal o lucidez intensa causada por la unión con Dios, el cual es íntimo y no exterior al hombre.

Pocas veces se tiene en cuenta el excesivo, desmesurado peso del paganismo de nuestra metafísica (estudiada en los seminarios, facultades y universidades eclesiásticas), que está a la base de la teología católica. Parece que tiende a ocultarse ese paganismo: no resulta conveniente que se sepa, y por ello suele recibirse una confusísima formación metafísica, que afortunadamente es olvidada pronto y es recordada entre sopores y estupores. No obstante, queda una actitud reverencial hacia la admirable filosofía de Santo Tomás, aún ininteligible, considerada como todavía no aprendida, dejada como tarea pendiente de comprensión. El problema se agudiza cuando esas categorías paganas son utilizadas hasta para explicar el mismo centro de donde brota todo: la Eucaristía, algo que resultó decisivo en la elaboración de la *filosofía cristiana.*

48. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?, op. cit.*, p. 322.

7. La modernidad del cristianismo

Como vemos, se trata de hacer *otra* filosofía cristiana. Esto quiere decir que es diferente de la vieja. Y que es nueva no solo por ser moderna y contemporánea, sino porque el Evangelio lo es siempre.

Recordemos que el adjetivo *moderno* proviene del latín *modernus,* palabra acuñada tardíamente en el siglo V con el significado de «reciente, actual». En las lenguas romances, el vocablo *moderno* comenzó a usarse en el Renacimiento: en castellano se documenta desde principios del siglo XV. La expresión *Edad Moderna* se aplicó a la época histórica que arrancaba con el Renacimiento; de esta manera, *moderno* se contrapone a viejo, y vendrá a equivaler a «nuevo». El período a partir del siglo XIX se denominará *Edad Contemporánea,* es decir: la que pertenece a nuestro tiempo.

La «conciencia de ser de un nuevo *modo* frente a otro vetusto y tradicional es la que se expresó con la palabra "moderno"». El «llamado Renacimiento es, pues, por lo pronto, el esfuerzo por desprenderse de la cultura tradicional que, formada durante la Edad Media, había llegado a anquilosarse y ahogar la espontaneidad del hombre».[49]

Se ha hablado demasiado acerca de los «errores modernos», que había que condenar. Es cierto que hay «errores modernos», pero también los hay antiguos y medievales. Ni el acierto ni el error en las categorías filosóficas son exclusivos de una sola época.

Hay que tener en cuenta que la «organización de la Iglesia se ha saltado tres siglos —cuanto menos— de pensamiento moderno. La enseñanza en los seminarios se ha reducido, con contadas excepciones, a un enquistamiento en formas de escolástica».

> Cuando en el siglo XVIII los eclesiásticos europeos que tenían algunas «luces» se hicieron sensualistas y continuadores de Condillac, a pesar de la superlativa modestia de este pensamiento, mostraron lo que pasa cuando se cierran las puertas

49. Íd., *En torno a Galileo, op. cit.,* pp. 412-413.

de la mente al pensamiento más agudo, penetrante y veraz que desde los griegos había conocido Europa: Galileo, Descartes, Leibniz, Newton.

Que esos eclesiásticos «se prendasen de Condillac y, si se apuran un poco las cosas, de Helvecio o La Mettrie, es algo que produce escalofríos intelectuales». Posteriormente se podría identificar «a los responsables del escamoteo de la filosofía más profunda y rigurosa —y más afín al Cristianismo— que se ha pensado en el siglo XX y que hubiera sido capaz de fecundar y actualizar la teología cristiana».[50]

Ha sido providencial el surgimiento de la filosofía moderna y contemporánea: el estudio de algunos de sus problemas desde el Humanismo cristiano (tarea que abordaremos en el segundo capítulo de este libro) nos dará luz para renovar la metafísica. Trataremos, además, de seguir pensando —a veces por contraste— desde las intuiciones (ciertamente limitadas) tenidas en la Modernidad y en la Edad Contemporánea.

No olvidemos una curiosa verdad formulada así por el Papa Juan Pablo II: «Cada hombre, como ya he dicho, es, en cierto modo, filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida».[51]

Según nuestro contemporáneo Gabriel Marcel, el primer deber del filósofo en el mundo de hoy es evitar «el fanatismo, *cualquiera que sea la forma que presente*».[52] Lo que, «en la situación presente, hace que la tarea del pensador cristiano sea tan difícil, incluso diría tan angustiosa, es que, a decir verdad, está en la obligación de oponerse» a «doctrinas reaccionarias, en el sentido más injustificable de esta palabra, doctrinas nacidas muy a menudo de la ignorancia y del miedo, y que desembocan en un desconocimiento de lo que puede haber de más valioso en las adquisiciones de la filosofía moderna. Estas van unidas a una innegable profundización de la

50. J. Marías, *Problemas del Cristianismo, op. cit.*, pp. 24-25.
51. Juan Pablo II, encíclica *Fides et ratio*, 30.
52. G. Marcel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 89.

noción misma de libertad y de todo lo unido a ella más o menos directamente».[53]

Gabriel Marcel escribió también que «el filósofo se niega a sí mismo si no se afirma ante todo como hombre de buena voluntad».[54] Y añadía: «Tengo la profunda convicción de que la suerte de la filosofía y la de la civilización están directa e íntimamente ligadas».[55] Hay que «servir a la verdad, y quizá sea a esta luz como mejor se pueda captar lo que es el servicio en el sentido absoluto de la palabra, es decir, el servicio mismo de Dios».[56] El filósofo francés, con esas frases, expresaba lo mismo que decía Sócrates. Y, en definitiva, lo mismo a lo que invita a hacer toda filosofía que se precie de ser cristiana.

Frente a la medieval (considerada vieja), la filosofía moderna nos resulta nueva y diferente. Suele repetirse que esa filosofía que comenzó en el Renacimiento fue una reacción contra el Cristianismo, pero en realidad surgió debido a la fuerza innovadora del propio Evangelio: reaccionaba, eso sí, frente a las categorías medievales que lo aprisionaban y desfiguraban.

Acaso el rasgo más característico de la filosofía moderna es que intenta resaltar —impulsada por el Cristianismo— el valor de la persona (concreta y singular) frente a lo universal (abstracto y plural). En cambio, la sobrevaloración de lo universal por encima de ese individual que es cada uno de nosotros (tarea que iniciaron Platón y sobre todo Aristóteles) era el rasgo más característico de la filosofía antigua y medieval, tanto que dará origen a la desmesurada discusión acerca de los universales.

El problema de esa sobrevaloración de lo universal es que con facilidad se desliza en ella la visión de cada persona concreta y singular como prescindible, intercambiable por otra, no única, desconocida, confundible en la inmensa masa de la humanidad. ¿Qué importa cada oveja concreta? La pérdida de una oveja no

53. Ibíd., p. 181.
54. Ibíd., p. 90.
55. Ibíd., p. 101.
56. Íbid., p. 156.

causa ningún dolor al mal pastor porque piensa que conserva la especie, el rebaño. Sin embargo, ya sabemos lo que ocurre según la parábola evangélica de la oveja perdida.[57]

8. Nuevo principio de individuación

Recordemos ahora algunas cuestiones, relacionadas con todo esto, de la filosofía antigua y medieval. Según Aristóteles, de la sustancia segunda, de lo universal, vamos a la sustancia primera (que él introduce contra Platón), al singular, por la materia, principio de individuación. Esta hace posible la multiplicidad de individuos en la misma especie, como los muchos olivos, los muchos leones o los muchos hombres.

Expliquemos esto mejor. Según Platón, el auténtico ser, la esencia, se encontraba no en lo individual, sino en lo universal, en la especie, en el concepto siempre idéntico a sí mismo, en la idea que está en el mundo inteligible; de esa idea participa cada individuo de este mundo sensible. Aristóteles discrepa de Platón porque considera que el concepto no existe como idea en un supuesto mundo inteligible, sino que se da como forma en cada cosa de este mundo (algo inmanente al cuerpo, no separado del mundo visible), aunque declara que lo universal es más importante que lo singular: el individuo ha de ser entendido a partir de lo universal. Es decir, Aristóteles, a pesar de su polémica contra Platón, no se desprendió del platonismo porque puso el fundamento de la sustancia primera en la segunda, la cual es forma (μορφή) determinante, configuradora, dadora de ser, a la que con frecuencia llama «idea» (εἶδος). Según el Estagirita, esta sustancia segunda es

57. En mi breve libro *Conocer a Dios*, Madrid, San Pablo, 2015, me he ocupado de este tema al aplicar a la teología, y consiguientemente a la espiritualidad, esta importante cuestión filosófica. Quise que ese librito fuera fácil de leer, pero entre sus líneas se advierte lo trascendental que resulta para nuestra vida religiosa partir de lo que considero el rasgo más característico de la filosofía moderna.

algo anterior y más conocido. La sustancia segunda constituye la esencia de la sustancia primera.

¿Cómo en este mundo se producen las sustancias primeras? Aristóteles responde que la forma o sustancia segunda se hace concreta e individual (primera) gracias a la materia, *principio de individuación.* Recordemos que dicho *principio de individuación* es aquello por lo cual se constituye un individuo: la esencia del hombre se individualiza en cada miembro de la especie, en cada persona. Sócrates, por ejemplo, es distinto de Platón porque tiene una materia determinada o señalada por la cantidad *(materia signata quantitate),* que es el principio de individuación según Aristóteles y Tomás de Aquino: estos huesos y esta carne, que yo puedo señalar con el dedo. En cambio, en la filosofía moderna comenzará a discreparse de la materia como único principio de individuación: también lo es principalmente el alma.

Es fácil derivar un materialismo de esa antropología antigua y medieval. Además, el alma es concebida como *tabula rasa* en que nada hay, ni siquiera la ley moral, «del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito».[58] Y parece derivarse también que el alma es solo órgano de conocimiento: cada alma está vacía, solamente es un qué o una tabla en la que no hay nada y todo se va escribiendo según los sentidos la vayan informando.

En el viejo principio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos) se advierte lo siguiente: primero, un *nihilismo (nihil)* según el cual se tenderá a considerar que yo no soy nada, y por eso tengo que verme como miserable y he de menospreciarme (tema que dará lugar a la espiritualidad medieval del autodesprecio); segundo, un *sensualismo (sensu),* cuya consecuencia extrema será la filosofía de Hume; tercero, un *intelectualismo sustancialista,* ya que para conocer cualquier cosa necesito una sustancia material que afecte a mis sentidos, los cuales dejarán en mi sensibilidad una imagen que conozco de manera indirecta al desviar mi atención hacia ella, porque solo conozco de manera directa lo universal

58. Aristóteles, *Acerca del alma,* Lib. III, cap. 4, Madrid, Gredos, 2000, p. 145.

(conozco a Dios y a cada persona individual de manera indirecta): la consecuencia extrema de esto será la filosofía cartesiana, para la cual solo conozco de manera directa las ideas de mi sustancia pensante. Por último, si se afirma que cada persona lo es por su materia, entonces parece desprenderse que todas las formas o almas intelectivas (para Aristóteles, tan mortales como sus cuerpos) son idénticas entre sí. Por ello, varios siglos después de Aristóteles, sus comentaristas Alejandro de Afrodisia y Averroes afirman rotundamente un solo entendimiento activo del que todos los hombres participan.

Frente a todo ello, la filosofía moderna quiere hacer ver (entre aciertos y errores, avances y retrocesos) que cada persona es única no solo respecto de su materia o cuerpo *(qué:* pensemos solo en las huellas dactilares), sino principalmente respecto de su alma *(quién),* la cual no es una *tabula rasa:* la ley de Dios está escrita en ella, así como en ella habita el mismo Dios, y el alma tiene bienes tan grandes como el amor. La filosofía moderna intuye que mi esencia no es lo universal «hombre», sino ese alguien *(quién* y *qué* unidos) que soy yo, capaz de conocerme a mí mismo, a los demás y a Dios. En el hombre interior reside la verdad. Y la verdad, lejos de que no somos *nada,* es que cada uno es *alguien* admirable, enormemente valioso, comparable a un microcosmos. Figúrese las consecuencias de esto en la espiritualidad: ¿cómo voy a amar al prójimo *como a mí mismo* si yo me desprecio? Y cada uno puede afirmar: Cristo «me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20).

Ocurre que para las mentalidades primitivas —expresadas tantas veces en el lenguaje—, la persona es concebida como un mero individuo sumido o confundido en la multitud de personas de su especie, comparable a una gota dentro del inmenso mar. Un paralelismo lo encontramos en la palabra inglesa *sheep* (también en la francesa *brebis),* que significa oveja en singular y conjunto de ovejas en plural; cada oveja se sumerge en el rebaño; una sola es confundible, desconocida, insignificante pequeña cantidad de una gran materia; si al pastor se le pierde una oveja, no le importa, porque sigue conservando la multitud de la especie; son todas tan parecidas y aparentemente tan idénticas que, al fin y al cabo, ninguna de ellas importa. Lo contrario encontramos en la perspectiva

cristiana, coincidente con el rasgo que considero más característico de la filosofía moderna: al Buen Pastor le importa cada oveja, que es única, insustituible, irrepetible, inconfundible, conocida hasta por su nombre, y si se le pierde solamente una deja las noventa y nueve para ir a buscarla con muchas fatigas.

Esa perspectiva cristiana se presenta, entonces, como el Humanismo por antonomasia: el Evangelio nos enseña que todo hombre es único, alguien concreto y singular, irrepetible, inconfundible, no intercambiable por otro, que arruina la sobrevaloración pagana de lo universal.

Desde esta perspectiva, cada hombre es *egregio* (vocablo formado a partir de *grex, gregis,* rebaño, antecedido del prefijo *ex,* que indica apartamiento con idea de elevación) porque sobresale del gregarismo o masa impersonal compuesta de seres aparentemente idénticos por ser de la misma naturaleza o especie. Una persona sola es excelente o distinguida.

9. El humanismo cristiano

En consecuencia, entendemos por «Humanismo» la confianza en todo hombre, el cual es capaz de encontrar dentro de sí la verdad. Al hombre de todos los tiempos y lugares se le presenta la tarea apasionante de ser más humano, de conseguir mayor humanidad. Lo cual hace que respete y admire a los demás hombres, que se entusiasme con ellos: el auténtico Humanismo es cristiano porque el Cristianismo invita precisamente a realizar esa labor. El Humanismo cristiano descubre que cada hombre es manifestación de Dios, imagen y semejanza del Creador.

Ortega escribió que «al encarnarse Dios la categoría del hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser».[59] Y subrayó «el profundo sentido que tiene

59. J. Ortega y Gasset, «Personas, obras, cosas», en *Obras completas,* vol. 2, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004, p. 101.

el misterio de la Encarnación: que Dios, por un acto determinado, concreto, y permítaseme decir que divinamente paradójico, quiera, al humanizarse, hacer y padecer la experiencia de existir en un mundo y de dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *Cur Deus homo,* de por qué Dios se hace hombre».[60]

Este Humanismo considera que cuando el hombre es más hombre o se humaniza, abandonando su embrutecimiento enajenante, en esa medida se hace mejor y, por lo tanto, más cristiano. La deshumanización consiste en que el hombre viva alterado, fuera de sí, con poca humanidad.

En esa alteración, abandono o distanciamiento de su realidad (la criatura humana que Dios quiere que sea) consistiría el llamado «pecado original» (no nos convence la teoría irracional según la cual este se transmite de manera biológica o natural, aunque sus consecuencias se dejen ver en la misma naturaleza herida). La única criatura que no tiene ese pecado consigue ser más humana porque, al «conservar y meditar en su corazón», es la que, con mayor vida interior, está libre de toda alteración. Por ello, es la que mejor y más plenamente encuentra dentro de sí la Verdad misma. Nótese que este Humanismo auténtico, tan noble, servicial, generoso y humilde, no tiene que ver con el llamado «personalismo», palabra que puede calificar tantas veces al egoísmo, la soberbia, los intereses «personalistas» de alguien que los antepone al bien de los demás.

La crisis de nuestro tiempo habría que diagnosticarla con un concepto mucho más apropiado que el de relativismo: *deshumanización.* Para curar las enfermedades necesitamos averiguar su etiología o causa. Sin darse cuenta, ocurre que quienes diagnostican «relativismo» hacen el juego a los relativistas: a estos, sin duda, les interesará difundir el relativismo y su concepto (quizá hasta lo hayan acuñado ellos).

Frente a los sofistas, que no confiaban en el hombre porque negaban que el *lógos* residiera en cada uno, Sócrates realizó el primer

60. Íd., «Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: "A Study of History"», *op. cit.*, p. 1389.

Humanismo, profecía y preparación del que vino en la plenitud de los tiempos, cinco siglos más tarde. Desde entonces, muy distintos tipos de sofística tratan de persuadir contra el Humanismo. Y se manipula para envilecer a las personas, para convencer a las masas sobre la miseria del hombre, haciendo ver que este solo es un organismo determinado por su naturaleza, sin libertad, sin responsabilidad, sin capacidad de ennoblecerse y de ser mejor. Para la sofística, cada hombre solo es como una gota perdida, confundible, sustituible, repetible y, en definitiva, prescindible en un inmenso océano.

Quienes manejan los medios informativos de nuestro tiempo han contribuido muy poderosamente, con sutiles técnicas de envilecimiento, a difundir esa idea.

A los sofistas de todos los tiempos les interesa esparcir la idea de que cuanto hace el hombre es malo: por tanto, este debe despojarse de la cultura, de la educación recibida, de lo que llamamos «humanidades», de todas las normas que ellos consideran relativas con el fin de volver a un supuesto estado natural.

Una especie de sofistas, los fariseos, consideran que lo importante en el hombre es su lugar de nacimiento, la mera naturaleza o *natio,* que hace a unos superiores a otros. Lo demás no cuenta. Las obras carecen de valor y sobran.

Según el Evangelio, todos los hombres forman una gran familia, la de los hijos de Dios, iguales en dignidad, verdad opuesta al pensamiento contenido en los versos de Rouget de Lisle, que piden

qu'un sang impur
abreuve nos sillons!

Pero para el Cristianismo todas las sangres son puras, y es absolutamente anticristiano desear derramar una sangre, a la que se considera impura, para abrevar o regar los surcos de los campos de la propia tierra, de la «nación pura».

Para el nacionalismo, esa naturaleza, la *natio,* es el auténtico criterio que permite dividir discriminatoriamente a los hombres. Es curioso observar cómo los nacionalistas en todas las épocas se

consideran superiores «por naturaleza» a otros hombres: indagan sus propias genealogías, se complacen en su «pureza de sangre», prohíben mezclarse en matrimonio con los «inferiores». Del desprecio al odio solo hay un paso. A propósito del Humanismo, recuérdese la frase de San Juan: «El que odia a su hermano es un homicida» (1Jn 3,15).

Ya Aristóteles establece en su *Política,* al comienzo, una distinción entre los hombres: los griegos o señores *por naturaleza (phýsei)* y los bárbaros o esclavos *por naturaleza (phýsei).* Se trata del que considero el adverbio preferido por Aristóteles.[61]

En cambio, el Cristianismo, sobre la base de la igualdad de todos los hombres en su vida biológica o natural, aun con diversidad de razas, hace toda una *metafísica* en el sentido más propio de esta palabra porque invita a ir más allá de la naturaleza o física: la libertad de cada uno permite precisamente adquirir la auténtica nobleza, la de las buenas (hermosas) obras en vida biográfica o historia personal. Dar más importancia a la naturaleza que a la historia (como se hace tantas veces en el pensamiento filosófico-teológico, especialmente en el escolástico) conduce muchas veces a actitudes que no son cristianas ni, por tanto, humanas, sino paganas.[62]

Sócrates nos enseña a hacer la obra de la *paideía,* que consiste en el trabajo de cultivarse a fin de encontrar dentro de sí el *nómos,* la ley y la moral universales, válidas para todos los hombres y lugares. Con mayor razón, Cristo nos enseña en sus parábolas, una vez descubierta la luz y el *lógos* dentro de cada hombre, a hacer esas obras en favor de los demás, mediante las cuales nos humanizamos.

El hombre, lejos de reducirse a ser un sustrato, *algo,* soporte o sustancia autosuficiente, hecha de una vez para siempre, es *alguien* proyectivo y necesitante, el cual, mediante su quehacer, tiene como tarea la de educarse, consiguiendo ser mejor, y así progresivamente va humanizándose.

61. Cf. Aristóteles, *Política,* Lib. I, cap. 1, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 1.

62. Remito a mi libro *Nacionalismo y Cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, 2016.

El Concilio Vaticano II afirma que la «familia es escuela del más rico Humanismo».[63] Luego el Humanismo —que puede ser rico o pobre— es una tarea, un quehacer al alcance de todos en una sociedad humanizada. Más adelante dice que las «circunstancias de vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana».[64] De esta manera «somos testigos de que está naciendo un nuevo Humanismo». El texto original latino dice: *Tali ergo modo testes sumus novum humanismum nasci.*[65]

Ello puede «estimular la mente a una más cuidadosa y profunda inteligencia de» la vida de fe.

> Puesto que los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y el mismo significado. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no solo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe.

De esta forma, «el conocimiento de Dios se manifiesta mejor y la predicación del Evangelio resulta más transparente a la inteligencia humana y aparece como embebida en las condiciones de su vida».[66]

63. Constitución pastoral *Gaudium et spes,* 52.
64. Ibíd., p. 54.
65. Ibíd., p. 55.
66. Ibíd., p. 62.

La *nueva filosofía cristiana* no puede ser otra que la del nuevo Humanismo. Qué sea este constituye hoy la gran pregunta sin respuesta, porque no nos convencen las definiciones que suelen hacerse. Hay filosofías que son presentadas como «Humanismos», pero que en realidad no lo son. Aristóteles dice que el alma es, en cierto sentido, todas las cosas: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐςι πάντα[67] *(he psykhè tà ónta pós esi pánta)*. Santo Tomás de Aquino recogió con frecuencia esa expresión aristotélica: *homo quodammodo omnia.* Hermosa frase, pero también peligrosa. Porque se concibe el alma del hombre como una tablilla vacía, sin nada, en la que pueden escribirse todas las cosas; esa alma (identificada con el hombre como tal) es vista solo como órgano del conocimiento, lugar de las *formas inteligibles* que pueden ser copiadas en ella. Está «el hecho de que nuestra alma, por naturaleza, es como *una tablilla en la que no hay nada escrito,* como se dice en III *De Anima*».[68]

Desde el aristotelismo se llega a decir que el alma no tiene consistencia, no consiste en nada; es decir: como naturaleza, el alma no es nada, pero precisamente por ello puede acoger o conocer todo lo que tiene una naturaleza. Según Ortega, Aristóteles

> interpreta la percepción sensible y con ella toda la vida intelectual como un choque entre los cuerpos: las cosas corpóreas tropiezan con la cosa alma y dejan en ella impresa la huella de su figura. El alma antes de estos choques con las cosas no contenía nada, era una tablilla de cera aún intacta. ¡Tan no es ni de lejos intimidad, ser para sí, el alma griega que puede existir vacía y que ni hueco tiene —sino que es como una placa fotográfica orientada hacia afuera, en la que no habrá sino lo que de fuera venga, lo que la naturaleza vierta y deposite en ella![69]

67. Aristóteles, Περί ψυχής, Γ, 8, en *Aristotelis opera,* vol. 1, Berlín, Gruyter & Co., 1970, p. 431.

68. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 101, a. 1, BAC, Madrid, 2001, vol. 1, *op. cit.,* p. 865.

69. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?, op. cit.,* p. 324.

El concepto que tiene del alma el Cristianismo, como intimidad, «no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiendo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo».[70]

Sin embargo, para el Humanismo auténtico, guiado por la visión cristiana, cada hombre es *alguien* absoluto (unido al *algo* también absoluto de su cuerpo); es *quién* único e insustituible unido al *qué* de su materia asimismo única e irrepetible.

Contrapuesto al Humanismo es el naturalismo, y dentro del mismo el nacionalismo. Según el Humanismo verdadero, cada hombre concreto se humaniza cuando va más allá de su mera naturaleza. A diferencia de toda cosa, la cual tiene un ser hecho, fijo, dado de una vez para siempre, definida por su naturaleza, el hombre la trasciende y entra dentro de sí. Los demás animales están «dados» no solo en lo que los constituye como organismos, sino en el repertorio de sus acciones que tienen que realizar inevitablemente, determinados por su especie: en esto consiste su *naturaleza.*

Las cosas o sustancias tienen un ser fijo, reductible a su naturaleza inmutable, cuyo conocimiento es abstracto en la conclusión de un silogismo. La naturaleza ha sido definida siempre como lo «permanente» y que es idéntico a sí mismo. En cambio, cada persona no tiene un ser ya hecho, sino que se está haciendo, es irreductible a su naturaleza; la persona *vive,* consiste en hacerse humanamente. Por ello es imposible conocerla mediante un silogismo de la lógica del razonamiento abstracto, que establece el juicio ante la sustancia segunda, universal, naturaleza común a muchos individuos.

Para conocer a una persona necesito referirme a su historia, tan ofendida por los nacionalistas. Esta historia *da razón* de cada persona. Porque la vida humana es una realidad biográfica: capaz de ser contada o narrada. Es el método que utiliza siempre el Evangelio, que nunca emplea la palabra «naturaleza»(φύσις).

Y, por tanto, la vida humana es primariamente imaginación, interpretación, proyección. Por ejemplo, todo gesto necesita in-

70. Ibíd., p. 329.

terpretación. La vida de cada uno es elección, responsabilidad: es intrínsecamente moral. Yo tengo que justificar —en primer lugar ante mí mismo— por qué elijo lo que elijo, por qué entre diversas posibilidades elijo una. La mera naturaleza es «amoral». Y lo amoral no es humano: todo lo humano es moral o es inmoral, es decir, la moralidad le pertenece al hombre, que siempre elige libre y responsablemente.

Es tarea del Humanismo evitar toda cosificación y descubrir nociones aptas para interpretar al hombre. En cambio, «Aristóteles inventó la noción de sustancia para subrayar y hacer ver claramente que los cambios de las cosas son superficiales y que tras ellos la cosa permanece inmutable, eternamente igual a sí misma. Pero al hombre no le pasa esto». En efecto, «nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio; hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano». Su humanidad «no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre. Por eso ha fracasado tan rotundamente en su estudio del hombre la ciencia natural a través de dos siglos de ensayos».

> La ciencia natural, ya sea la física o las ciencias homologas, buscan, claro está, en el ser humano, lo que buscan en los demás seres: su «naturaleza». Esta es el principio estable de las variaciones, lo que permanece idéntico a través de las mudanzas. En la ciencia contemporánea, ese principio invariable en toda realidad física se ha sutilizado hasta reducirse a la «ley». La ley —la ley natural— es lo que permanece y a la vez define las variaciones. El positivismo, que quieras que no, en su destrucción de la vieja y noble idea de la *natura* que formuló Aristóteles, y tras él los estoicos, no tuvo más remedio que conservar, cuando menos, su espectro: el postulado de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza. Es todo lo que había sobrevivido de esta gran idea.
>
> Ahora bien; resulta que el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia. La his-

> toria es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer![71]

Por eso el hombre está «siempre en viaje, *in via,* decían los teólogos medievales, sin darse bien cuenta de lo que decían».[72]

El resto de los animales, así como los hombres bárbaros o primitivos, se encuentran en una situación de mera naturaleza, siempre alertas o enajenados, preocupados por los peligros exteriores, fuera de sí mismos. Si entraran en sí mismos esto sería distraerse mortalmente de lo que pasa fuera. La naturaleza es cruel porque no tolera distraídos de ella: si los animales se ensimisman, si quieren conocerse a sí mismos, si entran en su intimidad, mueren porque el resto de la naturaleza los devora. Pero la criatura humana puede entrar en su propio interior; cuando lo hace se humaniza. Y es capaz de humanizar a los demás animales.

Entrando en el hombre interior se encuentra a Dios: esta afirmación debe ser otra característica del Humanismo, el cual discrepa de la demostración medieval de la existencia de Dios partiendo exclusivamente de las cosas físicas de este mundo.

Se trata de encontrarme como intimidad, y en ella, a Dios. En mí mismo, donde más se manifiesta, encuentro a mi Creador, no difuminado por el mundo como causa del universo. Al entrar en mí mismo, en la intimidad de todo hombre, descubro la imagen de Dios. Esta intuición cristiana significa un total cambio de perspectiva, un planteamiento totalmente nuevo con respecto al paganismo y a la deshumanización.

No es casual que San Pablo le pida a Dios que «conceda, según la riqueza de su gloria, ser robustecidos por medio de su Espíritu en vuestro hombre interior; que Cristo habite por la fe en vuestros corazones» (Ef 3,16-17).

71. Íd., «Pasado y porvenir para el hombre actual», en *Obras completas,* vol, 6, *op. cit.,* pp. 778-779. Sobre la llamada «ley natural» trataremos en el último capítulo de este libro.

72. Ibíd., p. 779.

Las técnicas de envilecimiento *(techniques d'avilissement*[73] en expresión de Gabriel Marcel) invitan hoy a hacer lo más fácil y cómodo: la huida de uno mismo, la despersonalización, una existencia desde el hombre exterior. Muchos están interesados en el envilecimiento y la deshumanización para que el hombre sea manipulable. Por eso a tantas personas les resulta muy difícil encontrar a Dios en su vida. Hace falta valor, valentía para ensimismarse. Según Ortega, cuando «el hombre se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios».[74]

Pero, por lo general, en la Iglesia de hoy parece haberse instalado el miedo a quedarse solo: se trata de un inducido —artificioso— pánico al ensimismamiento, y por ello abundan tantas reuniones, *puestas en común,* «mesas redondas o cuadradas»;[75] ruido, alteración, palabrería (abundancia de palabras vanas y ociosas, sin excluir las palabrotas), que impiden escuchar a Dios, además de causar inevitable daño a los hermanos.

Ortega decía que, en lugar de vivir *desde sí mismo,* el hombre de nuestro tiempo vive como otro, *alter.* Por eso su estado es de *alteración,* opuesto al *ensimismamiento.* Al imperativo «convertíos», Ortega prefería decir «ensimismaos», buscad vuestro verdadero yo, invitación que según él hoy urgiría dar a los hombres, sobre todo a los jóvenes, la mayoría de los cuales viven fuera de sí mismos, alterados, deshumanizados.

El hombre interior o ensimismado, a diferencia del alterado, se encuentra a sí mismo. Porque el ensimismamiento es la condición más propia del hombre, cuyo valor se mide por su capacidad de estar solo. Además es la soledad la que hace posible toda auténtica compañía. Lo más fácil y cómodo es la huida de uno mismo; por eso hace falta valentía para ensimismarse. «Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado». Si «permito que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo

73. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, París, 1951, p. 33.

74. J. Ortega y Gasset, «Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: "A Study of History", *op. cit.*, p. 1406.

75. J. Marías, *El curso del tiempo,* vol. 2, Madrid, Alianza, 1998, p. 244.

y padezco alteración. El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa».[76]

Desde hace tiempo es frecuente entre eclesiásticos llamar a «salir de nosotros mismos», desafortunada expresión. Debería significar «generosidad», «liberalidad», «munificencia», atención amorosa a los demás, salir del egoísmo, de la autorreferencialidad o de la mezquindad. Pero el significado de esa expresión desliza hacia la deshumanización, el vaciamiento de lo que cada uno, como hombre, tiene (amor, razón, interpretación, e historia personal de lo que hemos hecho, hacemos y haremos con esas tres realidades). Cuanta más entrada en uno mismo, mayor atención y servicio a los demás.

Ese alguien interior, irreductible e indestructible, es el núcleo de mi mismidad, ese quién tan proyectivo que es el centro alrededor del cual gira mi entera persona, con vocaciones más o menos cumplidas según las facilidades o dificultades encontradas.

Aunque el alma vista como *tabula rasa* no tenga naturaleza como la tienen las cosas, tiene sin embargo historia, que es mucho más importante. El hombre no es una cosa. Por eso Ortega escribe que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre».[77]

La tesis de Ortega, tan atacada sobre todo por la vieja *filosofía cristiana,* ha sido confirmada así por el Papa Francisco: «No podemos olvidar que cada uno lleva consigo el peso de la propia historia que lo distingue de cualquier otra persona. Nuestra vida, con sus alegrías y dolores, es algo único e irrepetible, que se desenvuelve bajo la mirada misericordiosa de Dios».[78] Sin que nadie lo esperara, en esas frases de este documento pontificio se afirman unas verdades metafísicas que han sido descubiertas por Ortega y Marías: el Papa se refiere a la historia como el haber, οὐσία *(ousía)* o peso del hombre, auténtico principio de individuación, fundamento de la unicidad de cada vida biográfica.

76. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, op. cit.,* p. 425.
77. Íd., *Historia como sistema,* en *Obras completas,* vol. 6, *op. cit.,* p. 73.
78. Francisco, carta apostólica *Misericordia et misera,* 14.

La historia es el gran instrumento de comprensión de lo humano. Va incluida en el hombre. Lo humano se constituye históricamente. Si puede hablarse de *grados de humanidad* es por la presencia de la historia en ellos, no por motivos biológicos. «La historicidad —según Julián Marías— parece dar la medida de la humanidad». Pero algo muy frecuente en nuestra época es

> la *perversión de la historia,* su deliberada falsificación y suplantación. Los nacionalismos han sido ejemplo constante de ello, muy en particular sus versiones racistas, que implicaban una operación consistente en arrancar al hombre de la historia para reducirlo a la biología. No es difícil advertir que los nacionalismos, aun en los casos en que no se presenten como racistas, tienden a refugiarse en la ficción de unas supuestas razas meramente étnicas.[79]

Se trata de la reivindicación del modo de vida temporal, que consiste, por lo pronto, en historia, la cual es privativa del hombre, frente a las demás cosas del mundo. Estas últimas están en el tiempo y se reducen a su naturaleza o espacio, pero el hombre se hace de tiempo o de historia. Ahora cobra todo su sentido la tesis del Papa Francisco: «el tiempo es superior al espacio».[80]

> Cuando miramos a un hombre o una época, la primera impresión que solemos tener —salvo en horas de melodramática aceleración, como son las extremas crisis históricas— es de algo quieto y fijo. Pero es, en parte, una ilusión óptica. Esa forma de vida relativamente quieta, contemplada en su real sentido íntimo, consiste en un venir de otra anterior y en un tender a otra posterior. Solo la entendemos de verdad si nuestra pupila la acompaña en ese movimiento y camino que es; por tanto,

79. J. Marías, *Razón de la filosofía, op. cit.,* p. 191.

80. Francisco, exhortación apostólica *Evangelii gaudium,* 222; exhortación apostólica *Amoris laetitia,* 3.

> si la mirada histórica evita detenerse sobre el hecho histórico y congelarlo, paralizarlo, petrificarlo, proyectando sobre él su propia inmovilidad. En vez de ello, la pupila del historiador tiene que trotar sin descanso, como el perro que nos acompaña, moviéndose del hecho que se estudia, hacia atrás y de él hacia adelante, porque en su venir del antaño y en su ir al futuro es donde manifiesta sus auténticas vísceras, su efectiva realidad, lo que fue ese hecho positivamente para quien lo vivió.[81]

En definitiva, el Humanismo significa el mayor énfasis en el individual variable (por la historia temporal) frente a lo universal determinado por su naturaleza invariable.

Lo contrario hizo la filosofía griega, radicalmente *naturalista* (de la cual se sirvió el pensamiento escolástico), que hizo prisionero durante muchos siglos al Cristianismo, aunque este —como pleno Humanismo— es lo más opuesto al naturalismo.

Para darnos cuenta de hasta qué punto ese naturalismo, de origen pagano, se encuentra adherido al Cristianismo, acaso no hay mejor muestra que la versión española del Credo, cuando dice que el Hijo es «de la misma naturaleza que el Padre»: esta expresión no traduce el texto típico latino (que tampoco recoge el original griego), sino la versión francesa («de même nature que le Père»).[82] Atribuir a Dios ese concepto es consecuencia de considerar que el modo fundamental de la sustancia es la naturaleza (φύσις, *phýsis):* esta es lo creado por Dios, cuanto él pone en el mundo, aquello que nace (del verbo latino *nascor,* nacer).

Todo eso recuerda mucho al tema predilecto del paganismo: la naturaleza de los dioses *(De natura deorum),* que fuerza a estos a comportarse según ella. Y así, por ejemplo, Zeus (Júpiter) se encargaba de regir las tormentas, forzado a enviar rayos y truenos;

81. J. Ortega y Gasset, «Pasado y porvenir para el hombre actual», *op. cit.*, pp. 779-780.

82. Cf. E. González Fernández, «Sobre la versión española de los textos litúrgicos», en *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.*, pp. 115-126. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado 6 del capítulo III.

Ares (Marte), sediento de sangre, era el regente de las guerras. Cada dios tiene una naturaleza y representa a una fuerza de la misma. Hay que advertir —frente a lo que suele considerarse— que los dioses paganos no son anteriores a la naturaleza, sino que están sometidos a ella, la cual, sacralizada, impone míticamente a cada uno de ellos una determinada función natural, supeditado siempre a ese modo de ser. Tales dioses, en consecuencia, no son entidades «sobrenaturales», sino tan completamente naturales que son ingredientes necesarios de la φύσις *(phýsis).* El culto que los hombres les tributan, con ofrendas naturales en sacrificio, alimenta a los dioses, y estos, gracias a tantos ritos, seguirán garantizando, a modo de compensación, cada fenómeno natural, que se explica por su correspondiente representante divino.

Ningún dios pagano es todopoderoso, ni siquiera tiene verdadero poder; su misión queda restringida a cumplir las funciones que la naturaleza le asigna. En cambio, Dios omnipotente es el creador de la naturaleza, gobernada por su voluntad y, sobre todo, por su providencia que nunca se equivoca. Permite con paciencia los males, introducidos por el *mysterium iniquitatis* en esa naturaleza, porque es tan bueno que de ellos sabe obtener bienes.

> Para el pagano este mundo, no en sus individuos pero sí en sus componentes radicales, formas y materia, es eterno como pueda serlo lo divino. Los dioses, pues, no tienen nada mejor que añadir a lo que para ello había ya en el mundo. Los astros son eternos tanto y más que los dioses, los cuales se contentan con ser unas figuras imprecisas, etéreas, como de ensueño; más bien símbolos quintaesenciados de lo intrahumano. Los dioses paganos, en realidad, pertenecen al mundo.[83]

Según el paganismo, lo natural genera a lo divino, no al revés. Pero el Dios verdadero (absolutamente sobrenatural, creador de lo natural) es la misma libertad, no sometida a ninguna naturaleza. Quizá

83. J. Ortega y Gasset, «Juan Luis Vives y su mundo», en *Obras completas,* vol. 9, *op. cit.,* p. 456.

sea esta la cuestión que más nos apremia a hacer una nueva *filosofía cristiana* superadora de tantos problemas, uno de los cuales se advierte entre aquellos nacionalistas *(naturalistas)* que absolutizan la nación (el lugar de la *natio,* nacimiento o naturaleza) por encima de Dios, o bien entre aquellos otros que, aunque subordinan la naturaleza a Dios, sin embargo identifican a ambos de una manera o de otra: «Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza».[84] Por ello, «la naturaleza propia de alguna cosa consiste en que de algún modo participa de la naturaleza divina».[85]

Como es sabido, la filosofía como tal surgió cuando, en la tarea de explicar la naturaleza, el *lógos* sustituyó al mito de aquellos dioses paganos. Antes los fenómenos naturales se hacían depender de la voluntad antojadiza de los dioses; después, la explicación filosófica prescindió de los dioses y se centró solo en la naturaleza como único ser mítico (aunque suele olvidarse esto), al modo de una entidad abstracta y divina, que marca la conducta de todos los seres. Ni antes los dioses podían nada contra el destino natural, ni tampoco después los hombres. Se creyó desde entonces que ese destino natural establece la necesidad en el cosmos. Y todo se adapta a la naturaleza, hasta el punto de que, en la Edad Contemporánea, se le asignará a ella la tarea, tan sabia como lentísima, de la evolución de las especies.

Es decir, del paganismo todavía quedó la creencia mítica en ese sustrato casi omnipotente de la naturaleza: todo lo genera, gobierna y arrastra con tanto azar y tanta necesidad que dota a cada ser de una esencia o naturaleza correspondiente a su respectiva especie.

Tras esas consideraciones, vemos hasta qué punto tiene razón el Papa Francisco cuando escribe que «decir "creación" es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación solo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comu-

84. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 3, a. 3, *op. cit.,* p. 116.
85. Ibíd., q. 14, a. 6, p. 208.

nión universal». La «capacidad de reflexión, la argumentación, la creatividad, la interpretación, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico». Al «mismo tiempo se vuelve actual la necesidad imperiosa del Humanismo».[86]

10. El humanismo según los últimos papas

Se ha dado dentro del Cristianismo —continúa siendo así en amplios sectores— una prevención hacia el concepto de Humanismo, visto con sospecha. Pero esto no es acorde con el magisterio ni del Concilio Vaticano II, como hemos visto, ni con el de los últimos Papas, como vamos a ver aquí. Se ha hablado incluso del «Humanismo ateo», una expresión desafortunada porque estos pontífices consideran que el verdadero Humanismo conduce a conocer a Dios. El ateísmo es, más bien, antihumanismo. A más Humanismo, mejor conocimiento de Dios. «Humanismo» y «ateísmo» son conceptos incompatibles porque «in interiore homine habitat veritas».[87]

El menosprecio al hombre, imagen de Dios, es el origen del desprecio al Creador. Por eso no es de extrañar que todos los antihumanismos conduzcan, tarde o temprano, al ateísmo.

Al finalizar el Concilio Vaticano II, el Papa San Pablo VI se refirió a «nuestro nuevo Humanismo», porque «nuestro Humanismo se hace Cristianismo, y nuestro Cristianismo se hace teocéntrico; tanto que también podemos enunciar: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre».[88]

El mismo Pablo VI escribió que «se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un Humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumien-

86. Francisco, carta encíclica *Laudato si'*, 76, 81 y 141.

87. Agustín, *De vera religione*, 39, 72, en *Obras completas*, vol. 4, Madrid, BAC, 2011, p. 141.

88. Pablo VI, *Epilogo del Concilio Ecumenico Vaticano II: allocuzione durante l'ultima Sessione Pubblica, 7 dicembre 1965* (la traducción es mía).

do los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación». Subraya que es «un Humanismo pleno el que hay que promover. ¿Qué quiere decir esto sino el desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres?». Para Pablo VI no «hay, pues, más que un Humanismo verdadero que se abre a lo Absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana».[89]

Por su parte, el Papa San Juan Pablo II dijo: «Teniendo presentes todas las culturas, quiero decir en voz alta aquí, en París, en la sede de la UNESCO, con respeto y admiración: "¡He aquí al hombre!". Quiero proclamar mi admiración ante la riqueza creadora del espíritu humano, ante sus esfuerzos incesantes por conocer y afirmar *la identidad del hombre:* de este hombre que está siempre presente en todas las formas particulares de la cultura».

Juan Pablo II piensa, sobre todo,

> *en la vinculación fundamental del Evangelio, es decir, del mensaje de Cristo y de la Iglesia, con el hombre en su humanidad misma.* Este vínculo es efectivamente creador de cultura en su fundamento mismo. Para crear la cultura hay que considerar íntegramente, y hasta sus últimas consecuencias, al hombre como valor particular y autónomo, como sujeto portador de la trascendencia de la persona. Hay que *afirmar al hombre por él mismo,* y no por ningún otro motivo o razón: ¡únicamente por él mismo! Más aún, hay que amar al hombre porque es hombre, hay que reivindicar el amor por el hombre en razón de la particular dignidad que posee.

Según él, la educación consiste

> en que el hombre llegue a ser cada vez más hombre, que pueda «ser» más y no solo que pueda «tener» más, y que, en consecuencia, a través de todo lo que «tiene», todo lo que «posee», sepa «ser» más plenamente hombre. Para ello es necesario

89. Íd., encíclica *Populorum progressio,* 20.

> que el hombre sepa «ser más» no solo «con los otros», sino también «para los otros». La educación tiene una importancia fundamental para la formación de las relaciones interhumanas y sociales. También aquí abordo un conjunto de axiomas, en los que las tradiciones del Cristianismo, nacidas del Evangelio, coinciden con la experiencia educativa de tantos hombres bien dispuestos y profundamente sabios, tan numerosos en todos los siglos de la historia. Tampoco faltan en nuestra época estos *hombres que aparecen como grandes,* sencillamente por su *humanidad, que saben compartir* con los otros, especialmente con los jóvenes. Al mismo tiempo, los síntomas de las crisis de todo género, ante las cuales sucumben los ambientes y las sociedades por otra parte mejor provistos —crisis que afectan principalmente a las jóvenes generaciones— testimonian, a cuál mejor, que la obra de la educación del hombre *no se realiza solo con la ayuda de las instituciones*, con la ayuda de medios organizados y materiales, por excelentes que sean. Ponen de manifiesto también que lo más importante es siempre *el hombre*, el hombre y *su autoridad moral* que proviene de la verdad de sus principios y de la conformidad de sus actos con sus principios.[90]

Benedicto XVI, por su parte, dijo que el «hombre, creado a semejanza de Dios, al abandonarlo se hunde en la "zona de la desemejanza", en un alejamiento de Dios en el que ya no lo refleja y así se hace desemejante no solo de Dios, sino también de sí mismo, del verdadero ser hombre. Es ciertamente drástico que Bernardo, para calificar los cantos mal hechos de los monjes, emplee esta expresión, que indica la caída del hombre alejado de sí mismo».

Una «cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más

90. Juan Pablo II, discurso en la UNESCO (París, 2 de junio de 1980), 9, 10 y 11.

elevadas y consiguientemente una ruina del Humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves».[91]

Por otro lado, Benedicto XVI invitaba a desarrollar «un proyecto de renovado y auténtico Humanismo cristiano, válido y significativo». Como sigue diciendo, Cristo es «el hombre perfecto, según el cual se mide el verdadero Humanismo». El Papa se dirige a los académicos exhortándolos «a promover con entusiasmo y pasión, cada uno en su campo propio de estudio e investigación, la edificación de este nuevo Humanismo. Tenéis la tarea de volver a proponer, con vuestra competencia, la belleza, la bondad y la verdad del rostro de Cristo».[92]

Benedicto XVI recordó cómo Juan Pablo II deseó en Covadonga «una Europa sin fronteras, que no reniegue de las raíces cristianas de las que surgió, que no renuncie al auténtico Humanismo del Evangelio de Cristo». Invitó Benedicto XVI a que las nuevas generaciones «sean en las sociedades europeas fermento de un Humanismo renovado, en el que la fe y la razón cooperen, mediante un diálogo fecundo, para promover al hombre y edificar la auténtica paz».[93] Afirmó en 2006 que la «historia va hacia la humanidad unida en Cristo, va hacia el hombre perfecto, hacia el Humanismo perfecto». Y el progreso «es todo lo que nos acerca a Cristo y así nos acerca a la humanidad unida, al verdadero Humanismo».[94]

La misión de la Iglesia es «dar testimonio de un Humanismo auténtico, basado en la verdad y guiado por la luz del Evangelio».[95] Afirmó, asimismo, los «verdaderos contenidos de ese Humanismo pleno que, según el mismo Pablo VI, consiste en el desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres».[96] En la Carta

91. Benedicto XVI, discurso en el *Collège des Bernardins* (París, 12 de septiembre de 2008).

92. Íd., mensaje a los miembros de las Academias Pontificias (Vaticano, 5 de noviembre de 2005).

93. Íd., ángelus del 24 de julio de 2005.

94. Íd., audiencia general del 4 de enero de 2006.

95. Íd., mensaje a la XII sesión plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales (Vaticano, 27 de abril de 2006).

96. Íd., mensaje para la Cuaresma de 2006.

Encíclica *Deus caritas est* escribió dos veces la expresión «verdadero Humanismo».

> Hoy, más que nunca, la apertura recíproca entre las culturas es un terreno privilegiado para el diálogo entre hombres comprometidos en la búsqueda de un Humanismo auténtico, por encima de las divergencias que los separan. También en el campo cultural el Cristianismo ha de ofrecer a todos la fuerza de renovación y de elevación más poderosa, es decir, el amor de Dios que se hace amor humano.[97]

Hay que recordar que «sin Dios no hay auténtico Humanismo».[98]
La más profunda vocación de Europa

> es la de custodiar y renovar un Humanismo que tiene raíces cristianas y que se puede definir «católico», es decir, universal e integral. Un Humanismo que pone en el centro la conciencia del hombre, su apertura trascendente y al mismo tiempo su realidad histórica, capaz de inspirar proyectos políticos diversos pero que convergen en la construcción de una democracia sustancial, fundada en los valores éticos arraigados en la misma naturaleza humana.[99]

«Se trata de reavivar una fe que instaure un nuevo Humanismo capaz de generar cultura y compromiso social».[100]
El Papa Francisco dice que

> el substrato cristiano de algunos pueblos —sobre todo occidentales— es una realidad viva. Allí encontramos, especial-

97. Íd., discurso al congreso organizado por el Consejo Pontificio para la Cultura (15 de junio de 2007).
98. Íd., audiencia general del 8 de agosto de 2007.
99. Íd., audiencia general del 8 de junio de 2011.
100. Íd., homilía del 31 de diciembre de 2011.

> mente en los más necesitados, una reserva moral que guarda valores de auténtico Humanismo cristiano. Una mirada de fe sobre la realidad no puede dejar de reconocer lo que siembra el Espíritu Santo. Sería desconfiar de su acción libre y generosa pensar que no hay auténticos valores cristianos donde una gran parte de la población ha recibido el bautismo y expresa su fe y su solidaridad fraterna de múltiples maneras. Allí hay que reconocer mucho más que unas «semillas del Verbo», ya que se trata de una auténtica fe católica con modos propios de expresión y de pertenencia a la Iglesia.[101]

«Las nuevas generaciones nunca podrán alcanzar la verdadera sabiduría y mantener viva la esperanza, si nosotros no somos capaces de valorar y transmitir el auténtico Humanismo, que brota del Evangelio y la experiencia milenaria de la Iglesia».[102]

Francisco expresa su

> confianza en el hombre, no tanto como ciudadano o sujeto económico, sino en el hombre como persona dotada de una *dignidad trascendente*». [...] La percepción de la importancia de los derechos humanos nace precisamente como resultado de un largo camino, hecho también de muchos sufrimientos y sacrificios, que ha contribuido a formar la conciencia del valor de cada persona humana, única e irrepetible. [...] Promover la dignidad de la persona significa reconocer que posee derechos inalienables, de los cuales no puede ser privada arbitrariamente por nadie y, menos aún, en beneficio de intereses económicos.

Y propone «un Humanismo centrado sobre el respeto de la dignidad de la persona.[103]

101. Francisco, exhortación apostólica *Evangelii gaudium,* 68.

102. Íd., palabras en la Iglesia Patriarcal de San Jorge (Estambul, 30 de noviembre de 2014).

103. Íd., discurso en el Parlamento Europeo (Estrasburgo, 25 de noviembre de 2014).

Incluso la *Divina comedia*

> se puede leer, en efecto, como un gran itinerario, es más, como una auténtica peregrinación, tanto personal e interior como comunitaria, eclesial, social e histórica. Ella representa el paradigma de todo auténtico viaje en el que la humanidad está llamada a abandonar lo que Dante define "la era que nos hace tan feroces" *(Par.* XXII, 151) para alcanzar una nueva condición, marcada por la armonía, la paz, la felicidad. Es este el horizonte de todo auténtico Humanismo.[104]

Tras esas referencias del magisterio sobre el Humanismo, a continuación nos disponemos a profundizar en él.

11. El *Renacimiento del Humanismo*

Hace más de cinco siglos, el llamado Humanismo del Renacimiento se presentaba como luz disipadora de la barbarie. Ante los inquietantes síntomas de decadencia actual, sería aleccionador dirigir nuestra mirada hacia ese Humanismo renacentista cuyas aportaciones artísticas, políticas, filosóficas, religiosas, culturales al fin y al cabo, enriquecen e iluminan, pero sobre todo proporcionan entusiasmo de ser hombre (mujer o varón). Por eso, si estudiáramos nuevamente el Humanismo del Renacimiento surgirá también el deseo de que en nuestros días se produzca —valga la expresión— el Renacimiento del Humanismo.

Puede decirse que lo que llamamos *civilización occidental* nació con Sócrates en el siglo v a.C., cuando en Atenas florece una época clásica de la escultura producida al mismo tiempo que la filosofía: ambas quieren explicar el hombre mostrando su belleza y dignidad. Desde entonces, la filosofía queda ligada al arte, a la historia, a la política. Roma hereda esta concepción del hombre y la extiende

104. Íd., mensaje al presidente del Consejo Pontificio para la Cultura con motivo del 750 aniversario del nacimiento de Dante Alighieri.

alrededor del Mediterráneo y a gran parte de Europa. Después el Cristianismo eleva todavía más la grandeza de todo hombre, que ha sido divinizado. Por eso hablamos de «Humanismo cristiano».[105]

A pesar de todo, muchos opinan que el Humanismo es causa de crisis religiosa. Más bien ocurre al contrario: es precisamente la falta de Humanismo la que conduce a la irreligiosidad. Cuanto más Humanismo haya, mayor conocimiento y amor de Dios habrá, su gracia podrá perfeccionar a la persona que sin valores humanos, sin cultura humanística, queda mutilada y alterada, incapaz de ensimismarse para encontrar dentro de sí la imagen de ese Creador suyo que precisamente se hizo hombre. San Juan dice que el *Logos* es «la luz verdadera, que alumbra a todo hombre». Quienes desde la religión critican el Humanismo hacen el juego, sin darse cuenta, a aquellos que desean manipular al hombre despojándolo de su calidad humana, del cultivo de las humanidades, con el fin de que, no pudiendo encontrarse a sí mismo ni a Dios, quede reducido a un primitivo, un alterado, un nuevo bárbaro.

Nótese que la crítica al Humanismo desde la religión es síntoma, en el fondo, de poca fe, de dejar de creer con todas sus consecuencias que el hombre sea imagen de su Creador, de que pueda encontrarse la verdad, el *Logos,* en cada hombre.

El Humanismo permite descubrir *la verdadera realidad de uno mismo,* como imagen de Dios, el cual, lejos de ser ajeno, es lo más suyo. Dios no es un *héteros,* sino lo más radicalmente propio: *autós,* mismidad, autenticidad. A Dios se lo encuentra entrando dentro de uno mismo, ensimismándose, no alterándose.[106]

Como Dios es lo más propio del hombre, entonces «lo que viene de Dios, lejos de ser ajeno, es lo más suyo. No es heteronomía, porque Dios no es un *héteros* sino lo más radicalmente propio; es, precisamente, la culminación de la autonomía, el descubrimiento y la reivindicación de lo más "propio", del *autós,* en suma de la mis-

105. Cf. Enrique González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.,* p. XI.

106. Cf. Íd., «Benedicto XVI y la fuerza de la razón»: *Cuenta y Razón* 144 (2006), pp. 81-94.

midad». He aquí la respuesta a la exigencia de una moral autónoma, que tuvo su culminación en Kant, y al reproche que se le ha hecho al Cristianismo de que su ética es heterónoma con esa ley que viene de fuera del hombre. La moral es exigencia de autenticidad.

> Apartarse de Dios es alejarse del modelo, de lo más propio, de *uno mismo.* Es indudable que entre cristianos ha sido y es muy frecuente el olvido de esto, la consideración de la norma como algo extrínseco, exigido «desde fuera» por la autoridad y el poder de Dios. Pero esta interpretación elimina la noción decisiva y originaria de la imagen de Dios, que no exige desde fuera, sino desde lo más íntimo y propio del hombre; es una apelación a su verdadera realidad.[107]

Por eso nos complacemos en hablar de Humanismo. Apartarse de Dios es deshumanizarse porque significa alejarse del modelo, de lo más propio, de *uno mismo.* Alejarse es la alteración, vivir como un *alter,* dando la espalda a uno mismo y, por tanto, a Dios. Y esta alteración o enajenación es la sinrazón, vivir incluso contra la razón, contra la verdad depositada en cada uno.

Ante la realidad se tienen posturas diferentes, visiones o interpretaciones distintas: «todo lo que un hombre ha visto es verdad», *tout ce qu'un homme a vu est vrai.*[108] La palabra decisiva es «visto»: no simplemente lo que ha creído ver, lo que se ha inventado en una alucinación o lo que le han dicho. Tiene que haberlo visto o interpretado auténticamente. Si es así, es verdad. Las distintas visiones de la realidad, los diferentes puntos de vista son verdaderos. Lo que un hombre ve —si es visión, no deformación o ficción— es verdad.

El conocimiento del hombre y el de Dios se esclarecen mutuamente. Desde el hombre hay que partir para conocer a Dios, proyectando hacia él lo que de la persona humana conocemos. El

107. J. Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 177-178.

108. Íd., *La filosofía del padre Gratry,* en *Obras,* vol. 4, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 197.

desprecio u olvido del hombre —propiciado por tantos movimientos ascéticos— conduce al desconocimiento de Dios. No olvidemos algo fundamental en la perspectiva cristiana: «El que odia a su hermano es un homicida» (1Jn 3,15). «Si alguno dice: "Amo a Dios", y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1Jn 4,20).

Desde ámbitos *religiosos* se critica lo que llaman «Humanismo inmanentista», expresión contradictoria porque el auténtico Humanismo —que invita a entrar dentro de sí para encontrar a Dios— siempre es trascendente.

Con la expresión *Renacimiento del Humanismo* hago referencia, principalmente, a que se precisa una renovación de muchos conceptos filosóficos —anquilosados, arcaicos— usados hasta ahora, que cosifican a la persona porque están pensados para entender las cosas, y que no siempre tienen en cuenta la entera realidad del hombre. Se trata de liberarnos de la *cosificación* en la visión de casi todo, porque se tiene la propensión a deshumanizar la realidad personal, a deslizar en las disciplinas humanísticas el modo de ser de las cosas. Es preciso renacer a un punto de vista *más humano.* Esta *humanización* de la filosofía permitirá iluminar las demás disciplinas, incluyendo la teología, y dentro de ella la liturgia (¿por qué escandalizarse si propongo otro lenguaje litúrgico, renovado, renacido, más humano y por tanto más cristiano, liberado de su anquilosamiento, de su arcaísmo?).[109]

Frente a los *fisiólogos —physiológoi—,* dedicados a estudiar la *phýsis,* la naturaleza, Sócrates realiza el llamado *giro antropocéntrico:* se dedica a estudiar los problemas acerca del hombre, en cuanto ciudadano, puesto que los consideró más urgentes en aquella Atenas convulsa y decadente. A este *giro antropocéntrico* es a lo que llamo la primera gran cuestión disputada de la Antigüedad.

Al disuadir de ocuparse demasiado a fondo de los problemas cosmológicos, Sócrates lo hacía por entender que este gasto de energía estaría mejor empleado en el conocimiento de lo *humano.*

109. Cf. Enrique González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.,* p. XIII.

Lo ético debe situarse para Sócrates en el centro del problema. Y eso *humano* al que dirige su atención culminaba siempre en el bien del conjunto social, del que depende la vida del individuo.

Puede entenderse por Humanismo toda trayectoria filosófica liberadora de la visión *cosificadora* del hombre, de la propensión a deshumanizarlo, a deslizar en lo humano el modo de ser de las cosas, y así intente proporcionar entusiasmo de serlo plenamente. En este sentido, el Humanismo, mediante la educación o la participación de todo cuanto pueda enriquecer, intenta liberar al hombre de la masa, de su *cosificación,* de la tendencia a la despersonalización, para que se haga más verdaderamente humano, se renueve y se dé cuenta de su grandeza, su dignidad, su deber por desarrollar las capacidades que tiene de amar, de realizar el bien o la belleza. Para el Humanismo, el hombre —cualquier hombre— está por encima de toda nación, de todo territorio, de toda ideología, de toda religión (porque esta debe estar a su servicio, nunca para esclavizarlo o atemorizarlo, y Dios garantiza el carácter sagrado de cualquier persona, de su vida absolutamente respetable).

Según el Humanismo, hay un fenómeno sumamente grave: el nacionalismo, la mayor inmoralidad de nuestro tiempo, el principal peligro, verdadera peste que subordina la persona a una nación, real o ficticia, vista como algo absoluto por lo que todo debe sacrificarse. Este nacionalismo justifica la mentira, el rencor, la falsificación de la historia, el odio... hasta el asesinato y el terrorismo, como medios para llegar a implantar su oscuro fin: la sagrada nación. Pero el Humanismo considera que lo único sagrado es el hombre, que siempre está por encima de la nación, y que la vida de un solo hombre vale más que todas las naciones de la Tierra.

El concepto esencialmente contrario al Humanismo (y al Renacimiento) es «nacionalismo». Se trata de su opuesto, de su antónimo más señalado, de la expresión más feudalista, provinciana, homicida. Y frente al nacionalismo, Humanismo. A más Humanismo —su curación—, menos nacionalismo.[110]

110. Cf. Ibíd., pp. 25-26. También puede verse mi libro *Nacionalismo y Cristianismo, op. cit.*

El hombre, iluminado gracias a la luz del Humanismo, puede renacer después de la barbarie o la tiniebla. Según el Cristianismo, es necesario nacer de nuevo. «¿Cómo puede nacer un hombre siendo viejo?», le preguntó Nicodemo a Cristo, quien contestó que la luz había venido al mundo, pero que los hombres prefirieron las tinieblas: todo el que obra mal aborrece la luz, mientras que quien obra la verdad —el hombre renacido— va a esa luz.

Se nos invita a hacer «realidad aquella afirmación de nuestro inolvidable premiado, el filósofo Julián Marías: "Filosofar es estar renaciendo a la verdad. Es no poder dormir"».[111]

No poder dormir con lo viejo y la mentira. Pero lo nuevo molesta a los que prefieren la oscuridad. Feijoo escribe que «ocasionan grave daño, no solo a la filosofía, mas aun a la Iglesia, estos hombres que temerariamente procuran interesar la doctrina revelada en sus particulares sentencias». Por culpa de tales tendenciosos, otros nos calumnian y persuaden de que nuestra creencia es «ardua y odiosa» y que «patrocinamos con la religión el idiotismo».[112] Ya Tomás de Aquino escribió cinco siglos antes que esta «necedad es pecado».[113] Y, ante tanta invectiva disparada contra Feijoo, este respondió así:

> ¡Oh envidia!, monstruo de tan infelices ojos, que no el humo sino la luz te saca lágrimas. [...] ¡Oh cuántos infieles comentarios aparecieron de mis escritos, arrancando con mala fe y con violencia suma voces y cláusulas de su genuino sentido, para escandalizar con quimeras el público! [...] Hablo de aquellos pobres incapaces, condenados a ignorancia de por vida, cabezas de cal y canto, cerebros amasados con el error, calloso por

111. Palabras del Rey Felipe VI en la ceremonia de entrega de los Premios Princesa de Asturias (Oviedo, 19 de octubre de 2018).

112. B. J. Feijoo, *Apología del escepticismo médico,* p. 25, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (edición digital), 1998.

113. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* II-II, q. 46, a. 2, Madrid, BAC, 1990, vol. 3, p. 372.

> todas partes el discurso, para quienes toda novedad es mentira, toda vejez axioma[114].

Tan furiosos fueron los ataques de esos tendenciosos contra Feijoo que el Rey Fernando VI, para defenderlo, tuvo que prohibir su impugnación: «cuando el Padre Maestro Feijoo ha merecido a Su Majestad tan noble declaración de lo que le agradan sus escritos, no debe haber quien se atreva a impugnarlos, y mucho menos que por su Consejo se permita imprimirlos».[115] Compárese la defensa que hizo Fernando VI de Feijoo, en el siglo XVIII, con la que hizo el antepasado de ese Rey, Carlos V, de Erasmo en el siglo XVI, tan parecidas ambas.

Muchos esgrimen doctrinas invocando este argumento de autoridad: así lo dijo Aristóteles. Por ejemplo, que la Tierra, inmóvil, es el centro del universo. Pero Feijoo se declara «ciudadano libre de la República Literaria, ni esclavo de Aristóteles, ni aliado de sus enemigos, escucharé siempre, con preferencia a toda autoridad privada, lo que me dictaren la experiencia y la razón».[116]

Complace el ejemplo de Feijoo, ese admirable y simpático humanista del siglo XVIII, que desde su ilustrado propósito de hacer luz y hallar la verdad tanto se dedicó a superar los que llama *errores comunes.* Fue asombrosa la difusión de los libros de Feijoo: a mediados del siglo XVIII se vendieron unos 400 000 volúmenes de sus obras en un país de apenas 10 millones de habitantes, compuesto, como el resto de Europa, por una enorme mayoría de campesinos iletrados. Muchos, principalmente debido a la envidia, maniobraron contra él,

> una de las figuras prominentes del siglo XVIII español y un ejemplo de actitud renovadora para los cristianos de nuestro

114. B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal,* II, prólogo, pp. 2, 4 y 5, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (edición digital), 1998.

115. Real Orden de 23 de junio de 1750, Biblioteca Nacional, manuscrito 10.579, folios 31v-32.

116. B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal,* VII, pp. 13 y 35.

> tiempo. [...] Feijoo es uno de nuestros intelectuales que mejor ha captado los aires renovadores y los ha incorporado a su mundo con serenidad y optimismo. [...] Como reconoce Menéndez Pelayo, Feijoo «acabará de romper de todo punto la barrera de incomunicación que la intolerancia escolástica había ido levantando entre la ciencia, cada día más petrificada, de nuestras aulas y la ciencia extranjera». [...] Las reacciones polémicas que suscita enseguida su *Teatro crítico* hubieran obligado a desistir de su empresa a un temperamento más débil. Pero Feijoo no cede, ni pierde jamás su elegancia y compostura. [...] La figura de Feijoo interesa también, desde una perspectiva contemporánea, como ejemplo de actitud abierta, honesta y serena ante la crisis cultural de su tiempo. Es una actitud que debería ser imitada por los cristianos de nuestros días. [...] En esta perspectiva el Maestro Feijoo cobra cualidades de figura precursora con actitudes de apertura, de firmeza en la fe y de adhesión inequívoca a la Iglesia, que le constituyen en un buen modelo para nuestros sacerdotes, religiosos y profesores actuales de ciencias eclesiásticas.[117]

Piénsese solo en la medicina, que todavía era horrible en el siglo XVIII. Una vez el filósofo Julián Marías le preguntó a su amigo Pedro Laín Entralgo, catedrático de Historia de la medicina: «¿Desde cuándo crees tú que la medicina ha ayudado más bien a curarse que a morir?». Es decir, ¿desde qué fecha la presencia del médico ayudaba más bien a seguir viviendo que a morir? Le respondió Laín: «Es una buena pregunta. Pero se puede contestar bastante bien: desde finales, muy finales del siglo XVIII». Hasta entonces se daba una tremenda mortalidad en reyes, obispos, nobles y personas adineradas porque siempre tenían un médico a mano. Estaban perdidos. Las pobres gentes tenían más esperanza. Porque hasta

117. G. Díaz Merchán, arzobispo de Oviedo, «El P. Feijoo, hombre de Iglesia: homenaje y estímulo», en *Fray Benito Jerónimo Feijoo. Fe cristiana e Ilustración,* prólogo, Oviedo, Seminario Metropolitano de Oviedo, *Studium Ovetense,* 1976, pp. X-XII.

entonces, cuando uno se ponía enfermo, el médico, con su lanceta (instrumento quirúrgico de corte en ambos lados y punta agudísima), sangraba al paciente y no dejaba que bebiera, con lo cual los enfermos no morían de la enfermedad, pero sí deshidratados. Laín consideraba que la medicina dejó de matar cuando ya no hacía esas sangrías, pero sobre todo con el descubrimiento de la asepsia y de la anestesia.[118]

Para alcanzar la verdad, la sabiduría o la belleza es necesario amar. Según Platón, no se entra en la filosofía sino por el *éros;* según Aristóteles, por la *philía;* según Agustín de Hipona, por la *cáritas,* y considera que *non intratur in veritatem nisi per caritatem:* «no se entra en la verdad sino por el amor».[119]

Solo la sabiduría es propia de la Divinidad. Por algo San Agustín escribe en *De civitate Dei* que *si sapientia Deus est [...], verus philosophus est amator Dei:* «si la sabiduría es Dios [...], el verdadero filósofo es el que ama a Dios».[120]

De su consecuencia se hizo eco, en el siglo XVIII, nuestro admirable Jovellanos con estas palabras: «¿De qué sirven las luces, los talentos, de qué todo el aparato de la sabiduría, sin la bondad y rectitud del corazón?».[121]

Pero el propio Jovellanos, ministro de Gracia y Justicia, quería «manifestar cuanto se había hecho en tiempo del buen Rey Carlos III, que ya descansa en paz, para promover en España los estudios útiles». Tras ensalzar a los Borbones, a Felipe V y a Fernando VI, se refiere así a Carlos III:

> Determinado este piadoso soberano a dar entrada a la luz en sus dominios, empieza removiendo los estorbos que podían

118. Cf. J. Marías, «Feijoo y las generaciones del siglo XVIII», en *Fray Benito Jerónimo Feijoo. Fe cristiana e Ilustración,* prefacio introductorio, *op. cit.,* pp. 8-9.

119. Agustín, *Contra Faustum,* 32, 18, en *Obras Completas,* vol. 31, Madrid, BAC, 1993, p. 743.

120. Íd., *De Civitate Dei,* 8, 1, en *Obras Completas,* vol. 16, Madrid, BAC, 2007, p. 480.

121. G. M. de Jovellanos, *Elogio de Carlos III,* en *Obras en prosa,* ed. de José Caso González, Madrid, Castalia, 2001, pp. 192-193.

> detener sus progresos. Este fue su primer cuidado. La ignorancia defiende todavía sus trincheras, pero Carlos acabará de derribarlas. La verdad lidia a su lado, y a su vista desaparecerán del todo las tinieblas. [...] La filosofía de Aristóteles había tiranizado por largos siglos la república de las letras. [...] Sus sectarios, divididos en bandos, la habían oscurecido entre nosotros con nuevas sutilezas. [...] Carlos disipa, destruye, aniquila de un golpe estos partidos, y dando entrada en nuestras aulas a la libertad de filosofar, atrae a ellas un tesoro de conocimientos filosóficos, que circulan ya en los ánimos de nuestra juventud, y empiezan a restablecer el imperio de la razón. Ya se oyen apenas entre nosotros aquellas voces bárbaras, aquellas sentencias oscurísimas, aquellos raciocinios vanos y sutiles, que antes eran gloria del peripato y delicia de sus creyentes; y en fin, hasta los títulos de tomistas, escotistas, suaristas han huido ya de nuestras escuelas. [...] La teología, libre del yugo aristotélico, abandona las cuestiones escolásticas, que antes llevaban su primera atención, y se vuelve al estudio del dogma y la controversia. Carlos, entregándola a la crítica, la conduce por medio de ella al conocimiento de sus purísimas fuentes, de la Santa Escritura, los concilios, los Padres, la historia y disciplina de la Iglesia, y restituye así a su antiguo decoro la ciencia de la religión. [...] Sí, españoles; ved aquí el mayor de todos los beneficios que derramó sobre vosotros Carlos III. Sembró en la nación las semillas de luz que han de ilustraros, y os desembarazó los senderos de la sabiduría.[122]

San Pablo declara que sin amor de nada sirve conocer «todos los secretos y todo el saber». Si «no tengo amor, no sería nada». Si «no tengo amor, de nada me serviría» (1Cor 13, 3). Todo lo cual quiere decir algo de suma importancia, que ha solido pasar inadvertido en filosofía: el amor es el principal *haber* del hombre, y en

122. Ibíd., pp. 182, 183 y 191. Sobre las negativas consecuencias que sufrió Jovellanos pueden verse las pp. 217-218 de mi libro *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.*

este sentido es su esencia. Más adelante nos detendremos en esta significación de esencia.

Siempre los totalitarismos, como son contrarios a la libertad del hombre, manipulan a las personas con técnicas envilecedoras, a fin de que no entren en sí mismos para encontrar la verdad y el derecho. Incluso en las democracias occidentales hay movimientos totalitarios que saben que para lograr el poder que tanto desean es preciso hacer esa manipulación, principalmente de los medios de comunicación, a los que transforman en medios de propaganda, de confusión o desinformación.

Para los totalitarios, la libertad es un peligro que es necesario controlar mediante el freno de leyes inhumanas, por las cuales los individuos siempre vivirán fuera de sí, deshumanizados, con el fin de que no sean libres para entrar dentro y encontrar esa verdad que tanto molesta a los sofistas de todos los tiempos. Esos totalitarios han contagiado en nuestra sociedad el miedo a la libertad, o al menos la desconfianza hacia ella.

Frente a todo totalitarismo deshumanizador, un derecho y una política humanistas consideran esencial promover una «educación para la libertad»: en la familia, en la escuela, en las universidades, en las instituciones, en los medios de comunicación; pero sobre todo en la legislación debería realizarse esa sutil tarea pedagógica de *ex ducere,* sacar lo mejor de cada uno, desde dentro hacia afuera. Ya hemos señalado que, según el Humanismo, todo hombre es capaz, mediante esa educación, de conseguir un estilo de vida más humano y, por tanto, divino, que hemos de renovar permanentemente en nosotros por el cuidado, cultivo o cultura. Ha de renacer el dulce estilo nuevo. «Di qua dal dolce stil nòvo ch' i' òdo».[123]

El Humanismo siempre confía en la libertad humana, a la que admira porque gracias a ella el hombre puede desembarazarse de aquellas redes que lo esclavizan en la naturaleza salvaje y en la barbarie. Mediante la libertad, todo hombre es capaz de hacerse liberal, es decir: puede pasar de ser un esclavo de sus instintos brutos o de los

123. D. Alighieri, *La Divina Commèdia,* Purgatòrio, canto XXIV, v. 57, Milán, Ulrico Hoepli, 1913, p. 230.

manipuladores para llegar a ser civilizado, cortés, amable, generoso, educado o político, y pensar por sí mismo, no según le digan otros. El hombre no es esclavo *por naturaleza,* φύσει *(phýsei).*

Y «el hombre liberal es aquel que trasciende de sí mismo, que generosamente va más allá de sí mismo, que no se impone a los otros, que se entusiasma por el otro y lo incorpora transformándose y enriqueciéndose con él. ¿Hay algo más cristiano, más evangélico, más humano en definitiva, que esta actitud personal?».[124]

12. *In dubiis libertas*

Un mito que arrastran muchas personas es creer equivocadamente que una determinada filosofía contiene toda la verdad. Por el contrario, el filósofo —que «no es indecoroso ni egoísta» y que «no se irrita»— *sabe* que la «verdad es histórica» en el sentido de que el hombre la va descubriendo con el paso del tiempo; a lo largo de los siglos va desvelando o revelando lo que estaba oculto para las generaciones anteriores. Es lo que etimológicamente nos invita a hacer la palabra *alétheia.* Muchas veces ocurre que al hombre «le parece» ver la realidad de una manera, pero al mismo tiempo se da cuenta de que hay que ir más allá: llegar a la verdad para saber a qué atenerse. Se trata del paso de la δόξα *(dóxa),* el parecer, a la ἀλήθεια *(alétheia),* a la verdad, términos que presiden el nacimiento de la filosofía en Grecia. Significa un cambio de perspectiva.

El hombre va haciendo patente la realidad con el paso del tiempo, y así la manifiesta, descubre o desvela. Por algo la sabiduría encarnada dice: «Muchas cosas me quedan por deciros, pero no podéis cargar con ellas por ahora; cuando venga él, el Espíritu de la verdad *[aletheías],* os guiará hasta la verdad *[alétheian]* plena» (Jn 16, 12-13).

124. Enrique González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.,* p. 219.

No olvidemos la enseñanza del Papa San Juan XXIII, quien en su primera encíclica, *Ad Petri Cathedram,* de 1959, dice:

> Hay, sin embargo, no pocos puntos en los que la Iglesia católica deja que libremente disputen entre sí los teólogos, en cuanto se trata de cosas no del todo ciertas, y en cuanto —como notaba el celebérrimo escritor inglés, el cardenal Juan Enrique Newman— tales disputas no rompen la unidad de la Iglesia, sino más bien sirven para una mejor y más profunda inteligencia de los dogmas, ya que preparan y hacen más seguro el camino para este conocimiento, puesto que del choque de varias sentencias sale siempre nueva luz. Sin embargo, hay que retener el dicho que, expresado unas veces de un modo y otras de otro, se atribuye a diversos autores: en las cosas necesarias, unidad; en las *dudosas, libertad;* en todas, caridad («In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas»).[125]

El cardenal Suhard, arzobispo de París de 1940 a 1949, una de las máximas autoridades de la Iglesia católica de nuestro tiempo, decía que un cristiano «debe pensar a la luz de la fe», ciertamente, pero también «con toda su razón de hombre». El Cristianismo, «lejos de limitar el pensamiento humano en este mundo, lo ha promovido y garantizado siempre». Porque el Cristianismo es «maestro de razón libre, y frente a las tendencias que han querido reducir la fe en Cristo a una adhesión ciega y destructora de la inteligencia» la Iglesia ha expresado su disconformidad. Así como «el Señor no ha concebido el papel de su Iglesia en el mundo bajo la forma de una teocracia que domine lo temporal, tampoco nos propone una fe que sería una especie de imperialismo del pensamiento y que impondría por autoridad todo lo que debe decirse en los dominios humanos».

> si hay interacción necesaria entre fe y razón, si Cristo y la Iglesia tienen un papel eminente en la educación como en el

125. Juan XXIII, encíclica *Ad Petri Cathedram,* III.

> ejercicio de la inteligencia, no por ello deja de ser un deber imperioso para todo cristiano, y más particularmente para el intelectual cristiano, inclinarse sobre todos los problemas con una audacia intelectual más vigorosa, con una objetividad científica más libre. Nunca debe ser la fe una escuela de timidez o de estrechez de espíritu. Si el Señor es la *Palabra,* no es para suprimir o para dificultar toda investigación y todo progreso intelectual, sino para poder, desde el centro mismo de la inteligencia humana, iluminarlo todo, elevarlo todo.

Porque no se puede poner en la cuenta de Dios lo que no tenemos derecho a atribuirle. Y por eso agregaba el cardenal lo siguiente:

> Hay silencios de Dios que dejan a los esfuerzos del pensamiento humano su dominio propio. Cristo Nuestro Señor no ha querido quitar a la razón su poder de conocer y ordenarse ella misma por su propio esfuerzo. No encontramos en el Evangelio, ya lo sabéis, respuestas *hechas* que bajen del cielo, impuestas desde el exterior, en el dominio de las ciencias, de la filosofía, de la doctrina social, del arte, de la civilización. Y por ello estamos invitados a una elaboración lenta. Cristo no ha querido anticipar el necesario y lento trabajo de los siglos. [...] También os quisiera poner en guardia contra un peligro que renace siempre, la tentación de construir síntesis *a priori* y apresuradas. Ignoramos —y a menudo mucho tiempo— en qué punto preciso ha de hacerse la conciliación entre tal juicio de nuestra razón y tal dogma de nuestra fe. Las obras de Dios son profundas y largas de penetrar. Han hecho falta siglos para comprender algo de la gravitación universal. ¿Qué tiene de extraño que el misterio más profundo de la historia de la Humanidad, el punto de unión y de interpenetración de lo natural y lo sobrenatural, no entregue de un solo golpe todo su secreto?

Suhard invitaba, anticipándose al Concilio Vaticano II, «a una larga paciencia en vuestro esfuerzo. El factor *tiempo* es indispensable.

Ni en el plano intelectual, ni en el plano de la vida moral, hay que anticiparse a la Providencia».[126]

Más adelante veremos cómo en el siglo XV otro cardenal, Nicolás de Cusa (padre de la filosofía moderna), tuvo una intuición muy parecida a la de Suhard, que coincide con esta del Papa Francisco:

> Además, en el seno de la Iglesia hay innumerables cuestiones acerca de las cuales se investiga y se reflexiona con amplia libertad. Las distintas líneas de pensamiento filosófico, teológico y pastoral, si se dejan armonizar por el espíritu en el respeto y el amor, también pueden hacer crecer a la Iglesia, ya que ayudan a explicitar mejor el riquísimo tesoro de la palabra. A quienes sueñan con una doctrina monolítica defendida por todos sin matices, esto puede parecerles una imperfecta dispersión. Pero la realidad es que esa variedad ayuda a que se manifiesten y desarrollen mejor los diversos aspectos de la inagotable riqueza del Evangelio.

Al mismo tiempo, «los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad. Pues en el depósito de la doctrina cristiana "una cosa es la substancia y otra la manera de formular su expresión"», como decía Juan XXIII. A veces,

> escuchando un lenguaje completamente ortodoxo, lo que los fieles reciben, debido al lenguaje que ellos utilizan y comprenden, es algo que no responde al verdadero Evangelio de Jesucristo. Con la santa intención de comunicarles la verdad sobre Dios y sobre el ser humano, en algunas ocasiones les damos un falso dios o un ideal humano que no es verdaderamente

126. Cardenal E. Suhard, arzobispo de París, alocución de mayo de 1949, Semana de los Intelectuales Católicos (cripta de *Sainte-Odile,* París), en J. Marías, «Los silencios de Dios y la paciencia del Cardenal», *Obras,* vol. 3, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 139-141.

> cristiano. De ese modo, somos fieles a una formulación, pero no entregamos la substancia. Ese es el riesgo más grave.

Citando a Juan Pablo II, dice Francisco que «"la expresión de la verdad puede ser multiforme, y la renovación de las formas de expresión se hace necesaria para transmitir al hombre de hoy el mensaje evangélico en su inmutable significado". Esto tiene una gran incidencia en el anuncio del Evangelio si de verdad tenemos el propósito de que su belleza pueda ser mejor percibida y acogida por todos». Un apartado de esa exhortación de Francisco se titula «No a la guerra entre nosotros». Y añade:

> Dentro del Pueblo de Dios y en las distintas comunidades, ¡cuántas guerras! En el barrio, en el puesto de trabajo, ¡cuántas guerras por envidias y celos, también entre cristianos! La mundanidad espiritual lleva a algunos cristianos a estar en guerra con otros cristianos que se interponen en su búsqueda de poder, prestigio, placer o seguridad económica. Además, algunos dejan de vivir una pertenencia cordial a la Iglesia por alimentar un espíritu de «internas». Más que pertenecer a la Iglesia toda, con su rica diversidad, pertenecen a tal o cual grupo que se siente diferente o especial.

Al Papa le duele «tanto comprobar cómo en algunas comunidades cristianas, y aun entre personas consagradas, consentimos diversas formas de odio, divisiones, calumnias, difamaciones, venganzas, celos, deseos de imponer las propias ideas a costa de cualquier cosa, y hasta persecuciones que parecen una implacable caza de brujas. ¿A quién vamos a evangelizar con esos comportamientos?». Dios

> suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae. La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia. No haría justicia a la lógica de la Encarnación pensar en un Cristianismo monocultural y monocorde.

No hay que «pensar que el anuncio evangélico deba transmitirse siempre con determinadas fórmulas aprendidas, o con palabras precisas que expresen un contenido absolutamente invariable». A «veces el miedo nos paraliza demasiado. Si dejamos que las dudas y temores sofoquen toda audacia, es posible que, en lugar de ser creativos, simplemente nos quedemos cómodos y no provoquemos avance alguno y, en ese caso, no seremos partícipes de procesos históricos con nuestra cooperación, sino simplemente espectadores de un estancamiento infecundo de la Iglesia».[127]

Dentro del Catolicismo suele creerse que la libertad es un medio para conocer la verdad. Es cierto, pero no del todo. Evidentemente, la libertad posibilita mayor verdad. Ahora bien, la libertad no es un mero medio o instrumento (decir esto sí que sería una herejía), sino el fin del hombre. Dios nos ha creado para ser libres. Como escribió Cervantes, la «libertad es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres».[128]

Es cierto que en este mundo no siempre tenemos libertad, y cuando gozamos de ella resulta que no es perfecta, pero la adquiriremos en la otra vida: la herencia eterna consiste en la libertad verdadera, nuestro fin. No olvidemos que «la verdad os hará libres» (Jn 8,32). Según la etimología de ἀλήθεια *(alétheia)*, esta se descubre dentro de cada hombre, el cual, educado por la verdad interior, podrá adquirir la libertad. Se traiciona al Cristianismo siempre que se deja de confiar en el hombre, en sus posibilidades como imagen y semejanza del Creador, en la verdad que reside en cada uno.

Nuestro enemigo capital es la mentira, que conduce a la esclavitud. Resulta clara la conexión entre verdad y libertad, tan dependientes entre sí que la falta de una pone en peligro la otra. Tantas

127. Francisco, exhortación apostólica *Evangelii gaudium,* 40, 41, 42, 98, 117, 129.

128. M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha,* II, LVIII, Madrid, Cátedra, 1987, p. 456.

veces ocurre que dentro del Cristianismo se impone abusivamente una fracción, sectaria y beligerante, que pisotea a ambas, y sucede lo que suele llamarse *integrismo, fundamentalismo* o *fanatismo,* farisaicos rasgos, variedades de envilecimiento del hombre, aberraciones comunes también en otras religiones. Cuando se niega la verdad no solo se pierde la libertad y se es esclavo de la falsedad, sino que ello trae consigo la exclusión, la hostilidad y condenación contra los auténticos cristianos; en suma, con la destrucción de la concordia sobreviene la pérdida de la unidad.[129] Sin verdad no hay libertad.

13. Renovación

Para renovarnos y no ser primitivos o bárbaros, debemos repensar a quienes nos han precedido con el fin de superarlos. Superar es heredar, darse cuenta de los errores y deficiencias del pasado, pero también de los aciertos, y añadir lo que vemos que es nuevo porque consideramos mejor que lo viejo. Vivimos de lo que otros han pensado con sus conceptos limitados de su tiempo. *A vino nuevo, odres nuevos:* necesitamos conceptos nuevos, más apropiados, que renueven la filosofía y, por consiguiente, la teología, así como el resto de las ciencias y el mundo. Pero sobre todo, que renueven nuestra vida personal, porque esta misión educadora es el principal fin de la filosofía; de nada nos serviría estudiarla si no nos hiciera mejores personas. Esta es la auténtica renovación que continuamente se nos demanda.

Renovarse o morir. Repetimos que suele tenerse miedo a lo nuevo. No es cierto, como le parece a Jorge Manrique, que

> *cualquiera tiempo pasado*
> *fue mejor.*[130]

129. Cf. J. Marías, *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*, Barcelona, Martínez Roca, 2000, pp. 9-16.

130. J. Manrique, *Coplas por la muerte de su padre*, Madrid, Cátedra, 1978, p. 144.

Y lo nuevo hace considerar que lo anterior (aunque haya sido muy útil en su tiempo) se ha quedado viejo. Pero los renovadores sufren persecución, como en el caso del admirable médico francés, padre de la genética moderna, Jérôme Lejeune (cuyo proceso de beatificación está abierto), el cual decía —ante los terribles ataques que recibió— que es «muy difícil defenderse cuando no se sabe de qué hay que defenderse».[131]

El cosmos aristotélico, que sustenta la vieja metafísica, lo explica el Estagirita con el principio rector de que todo «lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo»,[132] sentencia que fue asumida por los aristotélicos medievales, como Santo Tomás: «todo lo que se mueve es movido por otro».[133] Ese *algo* u *otro* tenía que estar en contacto con el cuerpo movido. Se trata de un universo lleno de engranajes. Coronando ese cosmos está el motor inmóvil, acto puro, que todo lo mueve sin ser movido. Y no puede estar en contacto con el mundo: es este el que tiende a él como a su fin último. Bajo el motor inmóvil se encuentra su primer movido, que es un motor que pone en movimiento la esfera de las «estrellas fijas»: esta expresión (que alude a todas las estrellas menos el Sol y la Luna) se originó en la Antigüedad, cuando los astrónomos dividieron las luces celestes en dos grupos. Uno contenía las *estrellas fijas*, que parecían iluminarse y apagarse sin cambiar de disposición con el paso del tiempo. El otro comprendía las *estrellas errantes* (el Sol y la Luna). Estas parecían moverse y cambiar su posición en cortos períodos de tiempo (días, semanas o meses), y parecían moverse entre las bandas de estrellas llamada «zodiaco»; también las estrellas errantes podían distinguirse de las estrellas fijas porque estas tienden a centellear, mientras que las errantes parecen brillar con una luz estable.

Se creía que la esfera de las estrellas fijas movía la esfera de Saturno, y así sucesivamente, hasta el orbe lunar. Según Aristóteles, esas esferas están constituidas por una sustancia, el éter, quinta

131. E. González Fernández, *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Madrid, Rialp, 2013, p. 47.

132. Aristóteles, *Física*, VII, 1, Madrid, Gredos, 1998, p. 391.

133. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 2, a. 3, *op. cit.*, p. 111.

esencia (las otras cuatro, terrestres, son la tierra, el agua, el aire y el fuego), en la que se equilibran perfectamente la materia y la forma. En las creencias griegas, el éter era una sustancia brillante que respiraban los dioses, en contraste con el pesado aire que respiran los mortales. Para Aristóteles, el éter era el elemento material del que estaba compuesto el llamado mundo supralunar, mientras que el mundo sublunar está formado por los famosos cuatro elementos mencionados: tierra, agua, aire y fuego. Durante la Edad Media, tras la recuperación de la filosofía aristotélica, el término *aether*, debido a que era reconocido por Aristóteles como quinto elemento material, comenzó a ser llamado así (quinto elemento) o también *quinta essentia*, de donde viene la expresión «quintaesencia». Según esa teoría obsoleta, el éter era la hipotética sustancia extremadamente ligera que se creía que ocupaba todo el espacio como un fluido.

Asimismo se creía que los planetas eran, también ellos, dioses (incluso conservan hoy sus nombres para denominarlos). En lugar de dioses, durante el Medievo esos planetas fueron considerados potencias angélicas. La materia de los cuerpos celestes se creía incorruptible, mientras que en el mundo sublunar la materia era corruptible. Bajo la Luna había algo que no se movía: la Tierra, en el centro del universo, estructurada según los cuatro elementos antes citados.

Era común la creencia de que una conmoción desordenó parcialmente la ordenación elemental, y así fue originado el movimiento. Prueba de ello es que en la Tierra los elementos están mezclados. Como consecuencia, se considerará que hay un *movimiento natural:* la lucha de los cuerpos por volver a la esfera elemental que corresponde a cada uno. Y así, como el agua y la tierra son, *por naturaleza,* graves, tienden a descender (si se toma el horizonte como punto de referencia), con movimiento rectilíneo vertical, propio del orbe sublunar; en cambio, el aire y el fuego, como son ligeros *por naturaleza,* tienden a ascender, con movimientos horizontales, oblicuos o compuestos, siempre violentos, impulsados por una acción que actúa sobre ellos, y cesan al terminar de aplicarse esa fuerza. Cuando el cuerpo ocupa por fin su *lugar natural* (su elemento), reposa.

Ese sistema aristotélico presentaba grandes ventajas para la mentalidad medieval, tanto que Tomás de Aquino se sirvió de él como poderoso respaldo a su metafísica. Además, ese sistema no contradecía la información que nos suministran los sentidos: en efecto, vemos cómo se mueve el Sol, pero no la Tierra. Según esa concepción aristotélico-tomista, tras esta vida nosotros alcanzaremos la quietud perfecta cuando lleguemos al descanso eterno, al reposo absoluto. Mientras tanto, nuestro comportamiento moral debe obedecer a una ley tan *natural* como la que rige el movimiento de los cuatro elementos. Lo inmoral es salirse del orden *natural,* y esto significa artificio, algo *contra naturam.*

Y de nuevo aquí nos encontramos con otros problemas. El ideal del estoicismo será vivir *según la naturaleza.* Un hombre será considerado sabio cuando, aceptando esa naturaleza como una fuerza que lo arrastra, se amolde enteramente al destino determinista; según los estoicos, la *naturaleza* es lo que tiene que guiarnos; resulta inmoral sustraerse a ella o vivir *contra naturam.* Todo esto será recogido por la vieja *filosofía cristiana,* eminentemente *naturalista* porque su concepto central es la «sustancia» o «naturaleza». Por consiguiente, para explicar la ley moral le añade el adjetivo «natural», fundamento del llamado *iusnaturalismo,* delicado asunto que trataremos, con detención, más adelante.

Pero en el Renacimiento, la nueva astronomía heliocéntrica eliminaba la concepción geocéntrica del universo. Juntamente con la astronomía, la nueva ciencia socavó los fundamentos e ingenuas explicaciones *naturales* de la física de Aristóteles. El resultado de la nueva ciencia fue la destrucción definitiva de la concepción aristotélica del universo.

La vieja física geocéntrica consideraba que el movimiento era una imperfección. La Tierra era perfecta por ser inmóvil. Piénsese en las graves consecuencias metafísicas y teológicas derivadas de esa concepción quietista. Dios es perfecto por ser inmóvil, y viceversa. El hombre es imperfecto porque es movible, se mueve siempre en este mundo, pero un día llegará al otro, en el cual conseguirá la inmovilidad o perfección. Ese quietismo de la con-

dición del hombre en el otro mundo nos produce aburrimiento. Y el Dios impasible, inmóvil, de Aristóteles es νόησις νοήσεως[134] *(nóesis noéseos)*, «intelección de intelección»,[135] pensamiento del pensamiento, visión de la visión, que no ha creado el mundo, ni se ocupa de él, ni es providente; solo es algo mecánico, un motor inmóvil que pone en funcionamiento el inmenso engranaje de las causas de la máquina del mundo. Compárese esto con la parábola del hijo pródigo: a Dios se le conmovieron las entrañas al ver aparecer a su hijo y echó a correr hasta él para cubrirlo de besos. Por todo ello, a partir del Renacimiento se hablará —además de la «vieja física» o «vieja astronomía»— de la «vieja metafísica» y de la «vieja teología».

El precepto del descanso sabático supone el descanso de Dios, pero Jesús hace la mayoría de sus milagros en sábado, lo cual constituía una grave acusación contra él. «Jesús les dijo: "Mi Padre sigue actuando, y yo también actúo"» (Jn 5,17).

La importancia de la obra de Copérnico se debe a su carácter de innovación frente al arcaísmo, precursora de grandes cambios culturales y científicos. Dicho carácter innovador no estriba solo en sus escritos sino en haber puesto en marcha unos caminos que acabarán con todo lo viejo. Con su descubrimiento astronómico se afianza otra gran tesis propia de la modernidad: la perfección no es la inmovilidad, sino el movimiento. Según Copérnico, el Sol y el movimiento manifiestan a Dios:

> ¿Qué hay más hermoso que el cielo, que contiene toda la belleza? Incluso los propios nombres lo declaran: cielo y mundo; este, con denominación de pureza y ornamento, aquel con apelación a lo adornado. Al mismo, por su extraordinaria excelencia, muchísimos filósofos le llamaron dios visible. [...] Pues, ¿quién, adhiriéndose a lo que ve constituido en óptimo orden, dirigido por la providencia divina, mediante la asidua contemplación y cierto hábito hacia estas cosas, no es llamado

134. Aristóteles, *Metafísica*, Λ, 9, Madrid, Gredos, 1998, p. 638.
135. Ibíd., XII, 9, p. 638.

> hacia lo mejor y admira al artífice de todo, en el que está la felicidad y el bien completo?[136]

Y «en medio de todo permanece el Sol. Pues, ¿quién en este bellísimo templo pondría esta lámpara en otro lugar mejor, desde el que pudiera iluminar todo? Y no sin razón unos le llaman lámpara del mundo».[137]

El libro de Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium*, fue puesto en el *Índice de libros prohibidos* el año 1616. En este caso particular, el sabio polaco tuvo en contra al escolasticismo que había hecho suyas las teorías aristotélicas. Aristóteles escribió sobre muchas disciplinas y materias, todas integradas en una inmensa construcción, lo cual hacía imposible que la caída de la base *natural* (físico-astronómica) de ese edificio no supusiera el entero derrumbe de él. Lo que hicieron los aristotélicos que no tuvieron más remedio que aceptar los descubrimientos de Copérnico fue venir a decir que estos solo eran pequeñas alteraciones de aspectos parciales, accidentales, condicionados por los adelantos técnicos de cada época, pero que quedaba en pie, por supuesto, la metafísica de Aristóteles, inmutable porque no dependía en absoluto de la técnica. Era preciso para esos partidarios aclarar que la cosmovisión aristotélico-tomista no se fundamentaba, de ningún modo, en la astronomía precopernicana.

Sin embargo, la nueva astronomía copernicana minó la autoridad y credibilidad de aquella vieja *filosofía cristiana* que en realidad se sustentaba (por mucho que sus valedores protestaran) en los postulados físicos, completamente equivocados, del sistema aristotélico-tomista. Destruido el cimiento astronómico sobre el que se alza todo el edificio *naturalista*, la consecuencia *natural* es que ese sistema se venga abajo, por muchos apuntalamientos que se le hayan ido haciendo hasta el día de hoy.

Y otra consecuencia importante será considerar que, aunque los sentidos nos informen de que la Tierra está inmóvil y de que el

136. N. Copérnico, *Sobre las revoluciones (De los orbes celestes)*, Introducción, Madrid, Editora Nacional, 1982, pp. 97-98.

137. Ibíd., I, X, p. 118.

Sol sale y se pone (expresiones que permanecen en nuestro vocabulario), en realidad no hay que fiarse de esos sentidos: debemos *interpretarlos* mejor. Descartes obtendrá otra consecuencia: los sentidos nos engañan. Todo ello acabará por romper la concepción aristotélico-tomista según la cual el conocimiento parte de los sentidos: más importante es la percepción interna, que debe regir e *interpretar* a la sensible.

Pero Aristóteles «consideró en su filosofía que la experiencia sensible debía anteponerse a cualquier razonamiento elaborado por la mente humana, y añadió que los que negaran esos sentidos merecían que se les castigara privándoles de ellos».[138]

Hay una última consecuencia, de suma gravedad. Cuando el Cristianismo se adhiere fieramente al sistema aristotélico-tomista (construido sobre el geocentrismo) sin permitir una nueva metafísica, el derrumbe que el descubrimiento copernicano provoca en ese sistema, venido abajo como un castillo de naipes, hace que muchas mentes den la espalda al Cristianismo mismo porque lo identifican ligado a ese edificio derribado. He aquí una de las causas del ateísmo moderno y contemporáneo, e incluso de la aversión hacia la metafísica. Pero Copérnico, como sincero católico, nos enseña a los católicos a ser verdaderos católicos, es decir, a no identificar el Catolicismo con un sistema filosófico exclusivo y excluyente; a abrirnos siempre a la renovación.

> La exploración del globo, que ha contradicho algunos de los datos sobre los que se basaba la filosofía griega, debe provocar una nueva concepción de las cosas. [...] ¡Basta de errores! ¡Bastante tiempo se han engañado los hombres sobre los movimientos del cuerpo celeste!, bastante tiempo se ha imaginado que el Sol giraba alrededor de la Tierra: falsedad inicial que ha arrastrado otras muchas detrás de ella.[139]

138. G. Galilei, *Diálogo de los dos máximos sistemas,* primera jornada, Barcelona, RBA, 2002, p. 82.

139. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 21 y 256.

Ya el Cardenal Roberto Bellarmino —que participó en la condena a Bruno— advirtió que defender el sistema heliocéntrico «encierra el peligro no solo de irritar a todos los filósofos y teólogos escolásticos, sino también de dañar a la santa fe, al hacer falsas las Sagradas Escrituras».[140]

Kepler se solidarizó con Galileo, «en contra de los atrabiliarios enemigos de las novedades, a quienes se les antoja increíble, profano y nefando, cuanto desconocen y cuanto excede los límites acostumbrados de las minucias aristotélicas».[141]

Para Julián Marías, «todo esto es muy grave». Ahuyenta a muchos del Catolicismo. Y se pregunta: «¿No ocurrirá que muchos hombres no lleguen a ser católicos o dejen de serlo por la soberbia de unos cuantos que se creen dueños de todas las verdades? Por ejemplo, para que algunos señores se den el gusto de suponer que saben filosofía».[142]

Recordemos el caso de Giordano Bruno, asombrado ante lo que revelaba el descubrimiento de Copérnico, que arruinaba totalmente la física aristotélica, y por consiguiente su metafísica. Bruno se hizo eco de esa novedad e incluso rechazó la esfera de las estrellas fijas respetadas por Copérnico. Además, el Sol era para Copérnico centro del Universo, mientras que para Bruno nuestro sistema solar es solo una parte de él. La naturaleza es para Bruno el más glorioso Dios, y solo el pueblo inculto cree en la oposición entre un Dios del más allá y el mundo de acá. Este Dios visible, que es el mundo, no necesita, como creía Aristóteles, de un primer motor inmóvil. Todos los planetas y estrellas tienen en sí el principio de su propio movimiento, y están como suspendidos, sostenidos equilibradamente en el infinito espacio. La Inquisición

140. «Carta del Cardenal Roberto Bellarmino a Paolo Antonio Foscarini», en Galileo Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión,* Madrid, Alianza, 1987, p. 111. Roberto Bellarmino, llamado «martillo de herejes», fue beatificado en 1923, canonizado en 1930 e, incluso, declarado doctor de la Iglesia en 1931.

141. J. Kepler, *Conversación con el mensajero sideral,* Madrid, Alianza, 1984, p. 103.

142. J. Marías, *Sobre el Cristianismo*, Barcelona, Planeta, 1997, pp. 51-53.

romana encarceló a Bruno en 1592, y en 1600 fue quemado (en el *Campo de' Fiori,* de Roma) por no retractarse de sus doctrinas consideradas heterodoxas.

Galileo, por su parte, se opondrá resueltamente, también, a la concepción aristotélico-tomista del universo, lo cual le causó una persecución incansable de los eclesiásticos. Ya en 1604 fue denunciado. En 1612 un dominico lo acusó desde el púlpito de defender la teoría copernicana, considerada contraria a la Biblia. Ese dominico, el P. Niccolò Lorini, era instrumento de un poderoso grupo autodenominado la «Liga», organizado para defender el aristotelismo, que persiguió con saña a Galileo.

Otro de los miembros de ese grupo, el aristotélico Cosimo Boscaglia, en una sobremesa, le dijo a Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana, que Galileo se equivocaba al defender el movimiento de la Tierra por ser una doctrina contraria a las Escrituras. En 1615, Galileo dio a conocer su carta a Cristina de Lorena, en la que, declarándose copernicano, afirmaba la separación de poderes entre la Iglesia (que había hecho suyo el sistema aristotélico-tomista) y la ciencia porque cada una tiene su ámbito propio, sin inmiscuirse en terreno ajeno. Consideraba que la Biblia se explica mejor dentro del sistema copernicano. Galileo pedía a los eclesiásticos que, si la teología afirma que no puede ser considerado herético aquello que antes no se demuestre imposible y falso, demostraran la falsedad de su sistema.[143]

La respuesta de los eclesiásticos fue inmediata y airada. El 7 de febrero de 1615, Niccolò Lorini denunciaba a Galileo ante el Santo Oficio de Roma porque, «además de haber defendido doctrinas contrarias a las contenidas en las Sagradas Escrituras, había hablado poco respetuosamente de los Santos Padres y de Santo Tomás».[144] La mala voluntad de otros tantos hizo que Galileo escribiera: «me han tendido tantas trampas que era imposible que no cayera en

143. Cf. G. Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión, op. cit.*

144. «Racconto istorico della vita di Galileo», en G. Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión,* p. 19.

alguna».[145] Aquellos eclesiásticos aborrecían y no podían «soportar estas novedades».[146]

En 1616 Galileo fue convocado por el Santo Oficio para el examen de las proposiciones de censura. Aquellos teólogos condenaban como filosóficamente estúpida, absurda y formalmente herética la afirmación de la centralidad e inmovilidad del Sol, y contraria a la razón y a la fe la tesis de la excentricidad y la movilidad de la Tierra. El Papa Pablo V ordenaba al cardenal Bellarmino que amonestara a Galileo para que abandonara sus opiniones heréticas. El comisario del Santo Oficio le advertía que debía abstenerse de sostener, enseñar o defender esas novedades; si se negaba, sería encarcelado. El *De revolutionibus* de Copérnico fue colocado en el *Índice de libros prohibidos*.

En 1632 Galileo publicará el *Diálogo de los dos máximos sistemas*. En ese diálogo ponía la opinión aristotélica en boca de Simplicio, continuamente rebatido y ridiculizado por Salviati (portavoz de Galileo). Meses más tarde se ordenó confiscar los ejemplares de ese libro. Al año siguiente, 1633, el Santo Oficio prohibió el *Diálogo,* acusó de herejía a Galileo, al que obligó —anciano y enfermo— a abjurar (se cuenta tradicionalmente, aunque no está comprobado, que pronunció su famosa frase *Eppur si muove:* y, sin embargo, se mueve) y dictó prisión perpetua contra él.

Al escribir su *Dialogo dei massimi sistemi,* Galileo estaba exponiendo su nuevo modo de ver el mundo, mientras el Santo Oficio maquinaba contra él. Esta nueva física rebatía la aristotélica, que seguía siendo utilizada por los escolásticos, cuya resistencia llegó a ser feroz. Ante la ira de estos, Galileo mostraba que el apego al aristotelismo era miedo a la verdad; resultaba tan cobarde como cómodo creer que para conocer la naturaleza bastaba con leer a Aristóteles. Los nuevos físicos que ponían en tela de juicio al Estagirita pedían respeto a la verdad y obligaban a enfrentarse con la propia naturaleza, no con viejos esquemas escritos o dibujados en viejos papeles. Si

145. Íd., *Opere,* vol. 12, Florencia, Barbèra, 1902, p. 222 (la traducción es mía).

146. Ibíd, p. 242 (la traducción es mía).

se creía que todas las soluciones estaban en Aristóteles, dirá Galileo que bastaba con revolver unos pocos papeles en que se explica sin problemas cómo es el mundo; un cosmos cerrado, impermeable, sin ventanas abiertas por donde pueda entrar la verdad.

Si el edificio físico aristotélico se desmoronaba, con él se hundiría su metafísica, como confesaba el peripatético Simplicio, contrario a Galileo (Salviati) y a toda novedad:

> Os ruego, Sr. Salviati, hablad con más respeto de Aristóteles. ¿A quién podréis persuadir de que aquel que ha sido el primero, único, admirable explicador de la forma silogística, de la demostración, de las refutaciones, de los modos de conocer los sofismas, los paralogismos, y en suma de toda la lógica, errase después tan gravemente? [...] Este modo de filosofar tiende a la subversión de toda la filosofía natural, a desordenar y poner patas arriba el cielo, la Tierra y todo el Universo. Pero yo creo que los fundamentos de los peripatéticos son tales, que no hay que temer que con su ruina se puedan construir nuevas ciencias[147].

El aristotelismo pensaba que ese desmoronamiento de la vieja física llevaría al desorden, de manera que se tenía este dilema: o Aristóteles o el caos. Negar a Aristóteles supondría «quedarse sin rumbo, sin guía y sin jefe en la filosofía».[148]

Los alumnos de aquellos escolásticos —personificados en Simplicio— comenzaban a sospechar que el cosmos aristotélico era falso. Ante sus ojos, llenos de estupor, Galileo reivindicaba el movimiento y la verdadera vida del universo. Al pedir mayor respeto y admiración a la misma naturaleza y, por supuesto, a su Creador, estaba dejando libre el camino hacia la verdad.

Mídase el perjuicio que los enemigos de Galileo han causado al Cristianismo. Sus actitudes, además, contribuyen al descrédito de toda *filosofía cristiana.*

147. Íd., *Diálogo de los dos máximos sistemas,* primera jornada, *op. cit.,* pp. 85 y 88.

148. Ibíd., p. 105.

El absolutismo clericalista, aparte de no ser cristiano, causa un gravísimo daño al Cristianismo, da origen al anticlericalismo y, con frecuencia —por no saber distinguir—, a actitudes anticristianas. Es urgente que esos clérigos se ilustren, se abran a la Ilustración del Evangelio, se dejen iluminar por la luz de Cristo; que la verdad los haga libres, se liberen del arcaísmo o del error; adquieran la generosa virtud liberal (toda persona, aunque piense de manera diferente, es sagrada); nazcan de nuevo como pide Jesús a Nicodemo; se conviertan en definitiva. No me cansaré de repetir que la gran empresa cristiana de nuestro tiempo es la renovación del Catolicismo: que la Iglesia se evangelice a sí misma. Solo así podrá iluminar y evangelizar a los demás. «Vosotros sois la sal de la tierra. Pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué la salarán? No sirve más que para tirarla fuera y que la pise la gente» (Mt 5,13).[149]

14. La verdad es histórica

«Cada día es más evidente la necesidad de una auténtica hermenéutica evangélica para comprender mejor la vida, el mundo, los hombres, no de una síntesis sino de una atmósfera espiritual de búsqueda y certeza basada en las verdades de razón y de fe. La filosofía y la teología permiten adquirir las convicciones que estructuran y fortalecen la inteligencia e iluminan la voluntad». Pero todo esto «es fecundo solo si se hace con la mente abierta y de rodillas. El teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre. El buen teólogo y filósofo tiene un pensamiento abierto, es decir, incompleto, siempre abierto al *maius* de Dios y de la verdad, siempre en desarrollo».[150]

149. Cf. E. González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.*, pp. 220-221.

150. Francisco, constitución apostólica *Veritatis gaudium*, 3. Sin embargo, desgraciadamente ese documento pontificio vuelve a lo viejo al establecer que la metafísica sea «entendida como filosofía del ser y teología natural» (55 y 66).

Juan Pablo II alababa la actitud intelectual de Santo Tomás, que «le hace sumamente abierto y dispuesto a un progreso ilimitado, capaz de asimilar los valores nuevos y auténticos que surjan en la historia de cualquier cultura».[151] La Congregación para la Educación Católica considera que tiene «un lugar relevante la filosofía de Santo Tomás de Aquino», «apóstol de la verdad». Y aclara que la «preferencia atribuida por la Iglesia a su método y a su doctrina no es exclusiva, sino "ejemplar"».[152]

Esa ejemplaridad no exclusiva consiste, sobre todo, en su apertura a la verdad, en el esfuerzo que hizo por renovar el pensamiento filosófico-teológico de su época, en tratar de comprender e integrar otros puntos de vista, a pesar de los ataques y persecuciones que eso le causó. Seguro que él, desde la otra vida, escuchó con complacencia las palabras de un cardenal durante la celebración del Concilio Vaticano II: *Timeo hominem unius libri; timeo Ecclesiam unius doctoris* (Temo al hombre de un solo libro; temo a la Iglesia de un solo doctor). E incluso se negó a terminar de escribir la *Summa Theologiae* diciendo que después «de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más».[153]

Es decir: con eso estaba expresando que Dios le había revelado o descubierto verdades filosóficas (una de ellas, la auténtica significación de οὐσία; recuérdese que Santo Tomás no sabía griego) y verdades teológicas que hasta entonces él había ignorado: de entre estas últimas, por ejemplo, la verdad de la Inmaculada Concepción, que no fue definida hasta 1854, o la verdad de la Asunción, que no fue definida hasta 1950. También supo, gracias a esa revelación, nuevas verdades científicas, médicas o astronómicas que contradecían a la medicina y a la astronomía de su tiempo. E incluso supo una nueva verdad biológica importante:

151. Juan Pablo II, discurso a los participantes en el Congreso Internacional de la Sociedad «Santo Tomás de Aquino» (4 de enero de 1986), p. 6.

152. *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* (28 de enero de 2011), p. 12.

153. Texto en S. Ramírez, «Introducción general» a Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 1, Madrid, BAC, 1964, p. 41.

la biología del siglo XIII dependía en buena parte de Aristóteles y Avicena; hasta el siglo XIX no se descubrió el óvulo y su papel en la reproducción. Por eso Santo Tomás pensaba que Dios infundía el alma intelectiva, espiritual o humana en el embrión —añadida a las almas sensitiva y vegetativa— solo cuando su cuerpo estuviera suficientemente preparado: hacia el día 40 para el varón (en su Comentario al IV libro de las Sentencias precisa que San Agustín añadía 6 días más para completar el cuerpo del varón) y hacia el día 90 para la mujer. En consecuencia, el aborto provocado antes de esos períodos de tiempo (discriminatorios para la mujer, por otro lado) no sería homicidio. En el siglo XX el profesor Jérôme Lejeune, uno de los más eminentes genetistas de nuestra época, da razón de la unicidad (calidad de único) rigurosa del ser humano desde su concepción (o, por lo menos, desde unos veinticinco minutos después), y concluye que el aborto provocado ya en ese breve período de tiempo es un *homicidio.* En cualquier caso, para esclarecer esta cuestión del aborto es preciso un nuevo planteamiento metafísico.[154] No se trata de restaurar la metafísica, sino de hacer que avance.

Lo cual quiere decir también que tampoco es verdad que la metafísica de Santo Tomás sea la definitiva; hay que *saber* que es necesario hacer ese avance del pensamiento metafísico. Lo contrario, además de ser en sí mismo antimetafísico, ha traído consecuencias contra la metafísica como tal, que la han dañado y descalificado, particularmente a partir de Kant.

Pero Santo Tomás, siempre con su espíritu abierto, nos invita a prolongar y desarrollar sus intuiciones, a seguir pensando para hacerle a él el mejor servicio y obtener así cada vez mejor fruto, a no detenernos en él (como si la historia de la filosofía hubiera terminado con su persona) encerrándolo prisionero en una cárcel (la de su siglo) de la que nos pide que lo liberemos. Si no lo hiciéramos de este modo le haríamos muy flaco servicio, lo traicionaríamos a él, que siempre nos empuja a ir más allá de lo que dejó escrito.

154. Remito a mi libro *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida, op. cit.*

Además, el «apóstol de la verdad» que es Tomás de Aquino nos enseña que el mejor servicio a la verdad que un filósofo puede hacer en su vida personal es no mentir nunca: decir siempre la verdad con palabras y con obras debería ser solemne promesa para todo aquel que quiera dedicarse a la filosofía.

«La verdad es histórica»[155] en el sentido de que el hombre la va descubriendo con el paso del tiempo; a lo largo de los siglos va desvelando o revelando lo que estaba oculto para las generaciones anteriores.

Se trata de ver que la metafísica de Santo Tomás no es definitiva; es menester hacer avanzar el pensamiento metafísico. Así como sería insensato, un grave error, una falsedad y hasta un suicidio considerar como vigentes la medicina, la astronomía o la biología del siglo XIII, de la misma manera no podemos tomar como inalterable, definitiva o dada de una vez para siempre la metafísica del mismo siglo o cualquier otra metafísica, disciplina o ciencia determinada de siglos posteriores. No tener en cuenta esto haría de nosotros unos necios fundamentalistas que, al no poder convertir los fósiles en vivientes, los utilizaríamos como piedras arrojadizas contra otros hombres que honestamente se afanan por renovar el pensamiento filosófico y científico.

Gabriel Marcel dirá que el «fanatismo es, por definición, incompatible con cualquier preocupación por la verdad; y, como la verdad es inseparable de esta preocupación, puede afirmarse sin titubear que el fanático es el enemigo de la verdad». Cuando «Jacques Maritain afirmaba que, hablando con rigor, se podía ser católico —pero no inteligente— sin ser tomista, emitía una afirmación propia de un fanático puro y simple, y se podría hacer ver mediante qué transiciones casi imperceptibles es siempre posible pasar de ese fanatismo venial hasta el fanatismo sin más».[156]

Concluimos este primer capítulo con una solemne afirmación: no solo es antifilosófico y, por tanto, anticristiano regirse en el

155. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?, op. cit.*, p. 256.

156. G. Marcel, *Los hombres contra lo humano, op. cit.*, p. 114.

mundo moderno y contemporáneo con criterios (incluso modos) aristotélicos y medievales. Se trata, sobre todo, de una insensatez.

Por eso, frente al viejo lema *Nihil novum sub sole,* hoy más que nunca hay que proclamar con esperanza: *Omnia nova sub sole.*

Porque comienza la vida nueva: *«Incipit vita nova».*[157]

157. D. Alighieri, *Vida nueva,* I, Barcelona, Aguilar, 2006, p. 9.

CAPÍTULO II

ALGUNOS PROBLEMAS DE FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA DESDE EL HUMANISMO CRISTIANO

1. La verdad según el cardenal Nicolás de Cusa

Suele decirse que Descartes es el «padre de la filosofía moderna». En realidad, ese apelativo habría que aplicárselo al cardenal Nicolás de Cusa.

> Si hubiera que señalar el momento en que comenzó de verdad la filosofía moderna, habría que centrarlo en la obra de este cardenal cusano, en el cual se encuentra toda una serie de anticipaciones, con un acierto sorprendente. Su libro principal, *De docta ignorantia,* presenta un nombre excelente para la filosofía. La aparentemente paradójica unión del adjetivo y el sustantivo refleja admirablemente lo que ha sido siempre la filosofía: docta ignorancia, perpetua interrogante, desconocimiento, cuestiones abiertas, después de pensarlas largamente, de hacer inauditos esfuerzos para ponerlas en claro; es lo que quiere decir que se trata de una ignorancia docta. [...] En la obra de Nicolás de Cusa, tan racional como razonable, podríamos decir que, exenta de la tentación de racionalismo que acecha a todo el pensamiento moderno, hasta el descubrimiento de la razón vital o viviente, superación de la razón abstracta, aparece en continuidad, sin ruptura ni extremismo, casi todo lo que va a ser el pensamiento de los siglos siguientes. Su

> moderación, su ausencia de rupturas y extremismos, ha hecho que se pase bastante por alto la significación de su figura. Evitó todo escándalo; sus fórmulas, tan innovadoras, tan anticipadoras, no son estruendosas ni escandalosas. [...] El nombre de Nicolás de Cusa no está en la primera fila de la atención: no es un nombre «famoso»; hay que buscarlo con atención y hay una evidente propensión a dejarlo en la sombra. [...] No sería mala idea repensar la Edad Moderna desde este comienzo, lleno de perspicacia y moderación, que fue Nicolás de Cusa. En muchos sentidos es un ejemplo. Fue un enorme innovador.[1]

En Cusa se encuentran, efectivamente, muchos temas de la filosofía de nuestro tiempo. Quizá por ello haya en él enormes intuiciones de lo que, además, debe ser una mejor *filosofía cristiana.*

Es verdad que esas intuiciones resultan fragmentarias, poco sistemáticas, pero al mismo tiempo nos introducen en nuevos caminos que muestran, al recorrerlos como hacemos aquí, soluciones a viejos problemas, y nos invitan a seguir pensando. Es lo que intentamos realizar en este segundo capítulo.

En 1430 fue ordenado presbítero, y hecho cardenal en 1448. Su cuerpo está sepultado en la iglesia de San Pedro in Vincoli, en Roma (su corazón se guarda en Alemania, en Cusa, según dejó dispuesto, así como su magnífica biblioteca).

No está presente en su obra la técnica escolástica de las *quaestiones* y las *disputationes,* ni tampoco la silogística y el culto a las autoridades. Más aún: quiere liberar la filosofía de esas ataduras, comunes en la Edad Media.

Según él, mediante Dios es como llegamos a nuestro verdadero yo. Gracias precisamente a Dios no nos alteramos, sino que somos más nosotros mismos. Cuando el hombre se aleja de Dios es menos hombre. Y añadimos nosotros, siguiendo por ese camino, que cuando el hombre es más hombre, cuando se acerca a sí mismo, al humanizarse, se acerca a Dios, que habita

1. J. Marías, «Seis siglos de filosofía moderna», en *Entre dos siglos, op. cit.,* pp. 460-462.

en su criatura. Este es el sentido de lo que después será llamado el verdadero Humanismo.

Al considerar que Dios es infinito sabemos de nuestra ignorancia: esta es la verdadera filosofía, la *docta ignorantia* en que consiste el más alto saber. Aquí resuena la frase socrática «solo sé que no sé nada». Según Cusa, hay hombres que con soberbia presumen de su saber, pero no se dan cuenta de que ignoran mucho de lo que creen conocer. A estos les conviene una cura de humildad. Hay que desprenderse de la rutina inercial que hemos heredado: una larguísima tradición escolástica que, asumida reverencialmente como si fuera lo único ortodoxo, nos impide pensar más y mejor. Se debe comenzar primero reconociendo la propia ignorancia para hacerse sabio de verdad.[2]

Esa *docta ignorantia* enlaza con la idea de la *teología negativa:* no podemos monopolizar a Dios creyendo que lo sabemos todo de él, lo cual nos llenaría de soberbia y hasta nos llevaría a emprender, por ejemplo, guerras de religión. Con humildad hay que reconocer primero aquello que Dios no es: soberbia, mal, guerra, fealdad, tristeza, oscuridad.

Cusa considera que la razón nos lleva a conocer a Dios: aquí vemos cómo se aparta del pensamiento antiguo y medieval, según el cual el entendimiento, informado por los sentidos, hacía funcionar posteriormente la razón, que suponía la existencia de Dios indirectamente aplicando el principio de causalidad. Ese pensamiento obsoleto daba más importancia al *intellectus,* concretamente al entendimiento agente y posible; en cambio, la *ratio,* la razón (subordinada a la máquina intelectiva que mecánicamente abstraía universales), parecía una facultad menor cuya función era afirmar, desde unos efectos, la causa de estos.

El conocimiento, para el Cusano, es *assimilatio,*[3] asimilación, lo cual altera la explicación escolástica del conocimiento y de la verdad como *adaequatio intellectus et rei,* la adecuación del en-

2. Cf. N. de Cusa, *De docta ignorantia,* en *Opera omnia,* vol. 1, Leipzig, Meiner, 1932.

3. Íd., *Dialogus de Genesi,* I, en *Opera omnia, op. cit.,* vol. IV, p. 109.

tendimiento y la cosa: conocer no es ya apropiarse la cosa misma, sino ir asimilándola. La mente humana es una *vis assimilativa:* «concibiendo asimila nociones». Nuestra mente «es una fuerza asimiladora».[4]

Es decir, el proceso del conocer no es una adecuación que, según el Medievo, nos da en el intelecto una copia exacta de una cosa siempre idéntica, sino un camino infinito. Nuestro pensamiento es un intento de abarcar la realidad desde puntos de vista siempre nuevos. La verdad no se nos revela de golpe, sino que vamos como a tientas, descubriendo cada vez nuevos rasgos. Solo los objetos matemáticos y geométricos son conocidos de manera exacta, en una adecuación del entendimiento con esas cosas. Pero ni Dios ni cada criatura suya son comparables a objetos matemáticos, geométricos, cosas. Para conocer a Dios y a sus criaturas necesitamos de un camino infinito en el que continuamente descubrimos novedades. Piénsese —a propósito de este concepto de *asimilación* progresiva, necesaria para conocer la verdad— en lo que sobre el tiempo y la paciencia nos decía más arriba otro cardenal, Suhard, arzobispo de París. O en la frase de Ortega *la verdad es histórica.*

Con paciente humildad hay que dejar que la verdad se vaya manifestando. Con su divina pedagogía, la verdad encarnada misma va manifestándose progresivamente en el Evangelio y a lo largo de la historia. Por su parte, el hombre descubre poco a poco, asimilándolas, nuevas verdades científicas, filosóficas y teológicas. Es antifilosófico y, en consecuencia, anticristiano erigir una determinada filosofía pasada como absoluta, como la definitiva, como si fuese la última palabra.

No olvidemos que el Cristianismo es en sí mismo la radical novedad con respecto a todo lo anterior y a las demás religiones. El pensamiento cristiano siempre es innovador, abierto a la verdad que se va descubriendo a lo largo de la historia. Algunos cristianos no son renovadores por falta, precisamente, de Cristianismo.

4. Íd., *Diálogos del Idiota,* VII, Pamplona, Eunsa, 2008, p. 77.

> Siempre que se erige un punto de vista particular en punto de vista absoluto, en lugar de situarlo en su lugar justo dentro de la perspectiva total, se comete un error que consiste en usurpar el punto de vista de Dios —permítase la expresión—, que es precisamente la infinitud de todos los puntos de vista posibles, la integración jerárquica de todas las perspectivas. Por eso suelo decir que todas las pretensiones de *absolutismo del intelecto,* de afirmación de un sistema particular con exclusión de los demás, son formas de *satanismo,* por muy inocuas y aun piadosas que puedan ser en la intención[5].

La raíz del relativismo es, paradójicamente, una forma de absolutismo: la que Dilthey «gustaba de llamar *absolutismo del intelecto.* A la base de él está la vieja noción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*».[6] Esta explicación supone que la función del intelecto es obtener una especie de dúplica de la cosa, una idea fija e inmutable, la cual coincide con la cosa y se corresponde exclusivamente a ella. Es decir, una adecuación (por ejemplo, creer que el Sol gira en torno a la Tierra) elimina toda otra idea posible y distinta acerca de la misma realidad. Paradójicamente, esto puede llevar, con el paso del tiempo, a los partidarios de la adecuación o del llamado «pensamiento único» al relativismo: porque cuando se dan cuenta de que esos errores están fundados en las condiciones mismas en que, en cada circunstancia, está el intelecto humano, relativizan toda verdad, la anulan, dirán que es imposible conocerla. Los combativos de hoy que están obsesionados por lo que llaman el *relativismo* ignoran que este se fundamenta en aquella teoría medieval y escolástica de la verdad, vista como relativa a la técnica de cada época (quizá por ello sigan condenando a Galileo y den la razón a sus enemigos).

A Nicolás de Cusa le importaba enormemente el mundo; su gran interés es ponerlo de acuerdo con Dios y superar la contrariedad. En cambio, al hombre medieval le interesa el ser del mundo

5. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación,* en *Obras,* vol. 9, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 510.

6. Íd., *Introducción a la filosofía,* Revista de Occidente, Madrid, 1947, p. 135.

porque es creado y le descubre a Dios (piénsese en las pruebas de la existencia de Dios a partir del mundo: las cosas mundanas son conocidas mediante los sentidos, mientras que Dios es conocido indirectamente desde ellas; Dios no está al alcance del hombre sino desde sus efectos). Pero a Nicolás le interesa más bien Dios para entender el mundo (a Dios se lo conoce de manera intuitiva en el hombre interior; de hecho, toda persona lo conoce porque es la luz verdadera que ilumina a todo hombre; y desde Dios entendemos su creación). Aquí Cusa coincide con San Agustín *(in interiore homine habitat veritas;* «en el hombre interior reside la verdad») y San Anselmo (para quien el «insensato» es el hombre que vive fuera de sí, enajenado porque no entra dentro de sí mismo) y se aparta de Santo Tomás.

Y el mundo es, según Cusano, *explicatio Dei,* despliegue de Dios; el mundo es por Dios, de Dios y en Dios. La unidad del infinito se explica y manifiesta en la múltiple variedad del mundo. Todas las cosas están en Dios; pero, a la inversa, Dios está en todas ellas y las *explica* o despliega. El mundo es manifestación de Dios, *teofanía.* Cada criatura, dice el Cusano, es «quasi infinitas finita aut deus creatus», como una infinidad finita o un dios creado; y llega a decir de ella que es «Deus occasionatus».[7]

Esas expresiones provocaron la acusación de panteísmo contra el cardenal de Cusa. Nicolás rechazó enérgicamente esa acusación. El panteísmo afirma que el universo es Dios, pero Cusa dice que es a partir de Dios, desde Dios y hacia Dios. Niega la identificación de Dios con el mundo y afirma, en cambio, la distinción. La presencia de Dios en el mundo, la interpretación de este como *explicatio Dei,* no implican, según Nicolás de Cusa, que se suprima la idea de creación. En el final de la Edad Media se había acentuado la independencia del mundo *creado* respecto de su Creador. Pero según Cusa, cada individuo refleja a su manera a Dios, y en virtud de ello se orienta el universo hacia su Creador, adquiere coherencia, forma, verdad y cognoscibilidad. No hay una disolución o una separación tajante entre el mundo y su Creador. Si el mundo,

7. N. de Cusa, *De docta ignorantia,* Lib. II, cap. II, *op. cit.,* p. 68.

y especialmente el hombre, es imagen y semejanza de Dios, esto significa que es parecido a él pero no idéntico a él. Nicolás de Cusa distingue bien entre semejanza e identidad. La escolástica llamaba a esto «analogía», pero el Cusano va más allá y prefiere el concepto de «participación», que sirve de base a toda analogía. Con ello se reafirma en su distinción entre origen primero y derivación, entre medida y medido, entre Creador y criatura.

La filosofía actual, cuando ha querido pensar con rigor la realidad del hombre, ha utilizado —siguiendo a Cusa— conceptos teológicos o *quasi-teológicos,* lo cual muestra que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y que la teología cristiana constituye el esfuerzo más acertado de pensar quién es la persona.[8]

La persona es como el microcosmos frente al macrocosmos: en ella encontramos creatividad, libertad y espontaneidad, con una individualidad única, un auténtico mundo en pequeño. Así como en el macrocosmos la multiplicidad de las fuerzas está concentrada gracias a la unidad divina, también en el individuo se alza su «mejor yo» a fin de que su vida no se desvanezca en el azar, el absurdo o el capricho. El hombre se levanta sobre su materia o naturaleza, y así vive en libertad, don de Dios.

Véase la afinidad que eso tiene con el imperativo moral formulado por nuestros contemporáneos: *llega a ser quien eres,* y en este sentido Cusa le pide al hombre que obre de acuerdo con lo que últimamente es, que se determine a sí mismo, con libertad. «Sé el que eres», tiende a ser el que eres esencialmente: según ello, la moralidad significa ajustarse a lo que verdaderamente se es, en no falsearse como imagen y semejanza de Dios.

Decir «llega a ser el que eres» tiene como supuesto que el hombre admite distintos grados de realidad, que se puede ser más o menos humano (y, por tanto, más o menos divino), según se entre o no en ese sagrario interior donde encontramos a Dios.

8. Cf. J. Marías, nota 28 a G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza, 2002, p. 115.

El cardenal Nicolás de Cusa afirma que cada hombre (lejos de identificarse con su especie) es una concentración individual del cosmos, una unidad que refleja, como un espejo, el universo; una sola persona es todo, cada una de modo distinto: un verdadero *microcosmos.* No porque, estando vacía, como una tablilla rasa, pueda en ella imprimirse todo según la sentencia aristotélico-tomista *homo quodammodo omnia,* sino porque lo *es* o lo contiene todo. Frente a la abstracción de la esencia vista como especie o naturaleza humana invariable y común a todos los hombres, hay una absoluta variedad de esencias personales, porque Dios no se repite nunca en ninguna de ellas. Es decir, no se da nada repetido de modo idéntico; todo lo que existe es individual y único, no plural e intercambiable como puede ser lo universal.

Durante la Edad Media se creía que las llamadas «estrellas fijas» eran los límites del universo. La expresión (que alude a todas las estrellas menos el Sol y la Luna) se originó en la Antigüedad, cuando los astrónomos y filósofos naturales dividieron las luces celestes en dos grupos. Uno contenía las *estrellas fijas*, que parecían iluminarse y apagarse sin cambiar de disposición con el tiempo. El otro comprendía las *estrellas errantes* (Sol y Luna).

Pero Cusa niega que esas «estrellas fijas» sean el límite. Tampoco cree que haya un punto central cósmico (la Tierra). Así, Nicolás de Cusa viene a ser un precursor de Copérnico. Imaginemos lo que influirá esto en el descubrimiento de América, fecha en la que comienza, históricamente, la Edad Moderna: se ensanchan los límites del mundo y del NON PLVS VLTRA se pasa al PLVS VLTRA.

El mundo del Cusano es el mejor de los mundos, idea que recogerá el optimismo metafísico de Leibniz. Además, es infinito en el espacio y en el tiempo, pero no como Dios (con positiva y total infinitud y eternidad), sino como una indeterminación o ilimitación. Es un infinito «contraído». Con esto se afirma netamente la posición moderna respecto del infinito. Para un griego, ser infinito era un defecto que consistía en la falta de límites; lo positivo era tener límites, ser algo determinado. Pero el Cristianismo pone la infinitud en Dios como el más alto valor; la finitud es vista como una limitación, como algo negativo; aunque se subraya siempre la

finitud del ser creado, del hombre y del mundo. Ahora, Nicolás de Cusa extiende esta «casi infinitud» al mundo. Este sentido infinitista domina en toda la metafísica moderna. Un ejemplo artístico de todo ello puede encontrarse en el símbolo que repetidamente decora el renacentista Monasterio de El Escorial: la esfera, objeto que, como el infinito, no tiene principio ni fin.

Es decir, una cosa presenta notas limitadas. Por ejemplo, esta mesa en la que escribo se reduce a una serie limitada de notas (tamaño, color, peso y poco más). Un triángulo se reduce a ser un polígono de tres lados y tres ángulos. Lo universal es aquello más finito, limitado, determinado por su esencia o naturaleza: el hombre («animal racional», «bípedo implume»); el género «árbol» o «animal»; la especie «manzano» o «tigre». En cambio, el individual, cada persona por ejemplo, presenta notas ilimitadas, rasgo de infinitud: nunca se termina de hablar de ella. Es un microcosmos. Recordemos cómo acaba el Evangelio según San Juan, con esta profunda verdad desconocida por los comentaristas que consideran que es una «hipérbole»[9] semita: «Muchas otras cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni el mundo entero podría contener los libros que habría que escribir» (Jn 21,25).

Lo mismo se puede decir de cada uno de nosotros: cada persona es, en cierto modo, infinita. A semejanza de Dios. He aquí un rasgo característico del Humanismo cristiano. Y por ello, si se escribiera todo lo que hago, tampoco cabrían los libros de mi biografía en el mundo entero. Quizá sea esta la idea de Cusa que haya que recalcar más y la que, en definitiva, marca el inicio de la Edad Moderna; será prolongada por los filósofos posteriores hasta hoy. Una cosa puede ser definida (el triángulo es un polígono de tres ángulos y tres lados, pero nada más). En cambio, una persona nunca puede ser definida o determinada porque es indefinida, indeterminada, casi infinita por ser siempre nuevamente descubierta.

Ahora se entiende mejor por qué la verdad no puede ser adecuación, sino *assimilatio,* asimilación progresiva, en que cada vez

9. Nota final al Evangelio según San Juan, en *Sagrada Biblia,* versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, BAC, 2010, p. 1803.

se descubren nuevos aspectos antes ignorados, y así hasta el infinito. Una persona no puede reducirse a la mera definición de las notas físicas de su cuerpo: tal cantidad de kilos, centímetros, color, grupo sanguíneo. Las notas de su vida histórica pasada y presente son casi infinitas. Mucho más las de su vida futura de este mundo y, sobre todo, del otro. No olvidemos que el Credo habla de «la vida del mundo futuro». El conocimiento de todas esas notas es una *assimilatio ad infinitum.* Incluso en la otra vida no se dará el conocimiento sobre Dios y sus criaturas de golpe y de una vez para siempre, lo cual después produciría aburrimiento, sino que se tratará de una *diversión* progresiva y nunca concluida.

Y junto a ello, frente a la sobrevaloración pagana de lo universal, recogida por los medievales, destaca en Cusa la afirmación enérgica de ese concreto y singular que es cada hombre individualizado, infinitamente más importante que la especie humana, lo cual es una idea característica del Humanismo y de la Modernidad.

De ahí proviene que las obras artísticas del Renacimiento comiencen a tener firma. Suele decirse que los artistas medievales, por humildad y porque trabajaban para Dios (lo cual es verdad y muy laudable), no ponían sus nombres en las obras que dejaron para la posteridad. Pero también es cierto que, si Miguel Ángel, por ejemplo, quiso esculpir su nombre en la *Piedad,* fue porque sabía que él, como cada persona, siendo única, no se diluye en la colectividad; manifiesta un poder creativo a imagen y semejanza de Dios.

Mídase si esta metafísica del Cusano se acerca más a las verdades del Evangelio que la aristotélica, la aviceniana o la averroísta.

2. Sobre la esclavitud natural

Entre los partidarios de esclavizar a los hombres recién descubiertos más allá del Océano (a quienes, por equivocación, se denominó «indios») solía figurar en lugar preeminente la *Política* de Aristóteles, el cual establece, al comienzo de esa obra, una distinción: los

griegos o señores *por naturaleza,* φύσει *(phýsei),* y los bárbaros o esclavos *por naturaleza,* φύσει *(phýsei* en el original griego; al latín se traducirá *a natura* o *naturaliter).*

> En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza. [...] Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que «es justo que los griegos manden sobre los bárbaros», entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.[10]

Más adelante sigue diciendo Aristóteles que «el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo».[11]

> Y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir. [...] Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad difieren poco: tanto los esclavos como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo. La naturaleza [φύσις, *phýsis]* quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de estos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política [πολιτικὸν βίον, *politikòn bíon...*]. Es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza

10. Aristóteles, *Política,* Lib. I, cap. 2, *op. cit.,* p. 2.
11. Ibíd., cap. 4, p. 7.

> [φύσει, *phýsei]*, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa.[12]

En su *Comentario a la «Política» de Aristóteles,* Santo Tomás de Aquino escribe:

> los esclavos son útiles para las obras corporales, pero incapaces para las obras de la razón: y estos son naturalmente esclavos *[naturaliter servi],* para los que es mejor que sean gobernados por los sabios. [...] Se manifiesta que estos sean naturalmente siervos *[naturaliter servi]* porque es naturalmente esclavo *[naturaliter servus]* quien tiene aptitud natural *[aptitudinem naturalem]* para ser de otro, en cuanto no puede gobernarse por su propia razón, gracias a la cual el hombre es señor de sí mismo, sino solo por la razón de otro.[13]

Incluso Santo Tomás se sirve de la teoría aristotélica de la esclavitud *naturaliter* cuando —en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles— recurre a ella para probar cómo la metafísica es, paralelamente, la ciencia que *por naturaleza* debe ser la reguladora de las demás, porque es la más intelectual:

> como dice el Filósofo, los hombres fuertes de intelecto son naturalmente *[naturaliter]* gobernadores y señores de otros; sin embargo, los hombres robustos de cuerpo, pero deficientes de intelecto, son naturalmente esclavos *[naturaliter servi]:* así esta ciencia debe ser naturalmente *[naturaliter]* reguladora de las otras, porque es la más intelectual.[14]

12. Ibíd., cap. 5, pp. 7 y 9.

13. Tomás de Aquino, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio,* Liber I, lectio III, Turín/Roma, Marietti, 1951, p. 20 (la traducción es mía).

14. Íd., *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio,* prooemium, Turín/Roma, Marietti, 1950, p. 1 (la traducción es mía).

El pensamiento aristotélico sobre la esclavitud natural no solo pervivió durante la Edad Media, sino que incluso en el Renacimiento era doctrina común entre los intelectuales europeos, sin exceptuar los castellanos.

Muchos europeos negaron la libertad de los indios; pensaban que eran los esclavos por naturaleza y, en consecuencia, violaron sus derechos humanos. Para su mentalidad, influida por las ideas de Aristóteles, eran bárbaros, y consiguientemente debían ser hechos esclavos.

El ilustre profesor escocés John Maior, catedrático de la Sorbona, parece haber sido el primer tratadista que aplicó el concepto aristotélico de la esclavitud natural al problema de gobierno planteado por el descubrimiento del Nuevo Mundo.[15] En general, los europeos veían en los indios aquellos seres inferiores de que hablaba Aristóteles. Por tanto, se consideraba que el europeo debía esclavizarlos. El Rey de Francia, Francisco I, declarará que los indios eran «salvajes que vivían sin el conocimiento de Dios o del uso de razón».[16]

El obispo fray Juan de Quevedo sostenía ante Carlos V en 1519 que los indios «son siervos *a natura*, por lo que el Filósofo dice en el principio de sus *Política*, que *vigentes ingenio naturaliter sunt rectores et domini aliorum*, y *deficientes a ratione naturaliter sunt servi*». Bartolomé de las Casas dirá, también ante Carlos V, que si «fuese así como el reverendo obispo afirma, el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende se ha de usar de su doctrina cuanto con nuestra Santa fe y costumbres de la religión cristiana conviniere».[17]

El obispo Quevedo compuso un tratado en latín para defender que los indios eran siervos *a natura*. Preguntaba si la guerra que se había movido y se hacía contra los indios era justa, a lo que respondía diciendo que era injusta por defecto de autoridad, ya que

15. Cf. E. González Fernández, *Filosofía política de la Corona en Indias. La Monarquía Española y América*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi (ed. digital), 2011, p. 37.

16. Íd., p. 41.

17. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, Lib. III, cap. CXLIX, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. XCVI, Atlas, 1957, pp. 535-536.

nunca fue mandada por los Reyes: «Porque ni el Papa tal autoridad dio en la concesión que hizo a los Reyes de estas Indias, y los Reyes de Castilla no solo nunca tal autoridad dieron por palabra ni por escrito, pero muchas veces y por muchas instrucciones, mandamientos y exhortaciones lo prohibieron».[18]

Más tarde, en 1550, en la controversia con Sepúlveda dice Las Casas: «mandemos a paseo en esto a Aristóteles». Ahora bien, se cuida en repetir que ha sido falseado el pensamiento aristotélico. Y pide que no sea utilizada contra él la autoridad de Aristóteles: él la acata; lo que ocurre es que los partidarios de la esclavitud natural no conocen bien lo que escribió el Filósofo: «Dejen, pues, ciertos hombres impíos de echarme en cara al filósofo».[19]

Debido al gran prestigio que seguía teniendo el Filósofo, Las Casas no se atreverá a tomar una postura rotundamente antiaristotélica. Al negar que los indios fueran los esclavos por naturaleza a los que se refiere Aristóteles, se le planteó el problema inmediato de querer saber quiénes eran estos. Bartolomé pensó que los esclavos por naturaleza serían los negros, y esta opinión es lo que explicaría que en un momento de su vida defendiese la esclavitud de los mismos, aunque después se arrepintiera de esa propuesta. Y no deja de reconocer el hecho:

> este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dio primero el clérigo Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es de ellos que de los indios.[20]

Evidentemente, en Las Casas se produce una lucha entre su conciencia de cristiano, que repudia la teoría aristotélica sobre la es-

18. Ibíd., cap. CL, p. 537.

19. Íd., *Apología de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda,* Lib. I, cap. 3, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 132-133.

20. Íd., *Historia de las Indias,* Lib. III, cap. CII, *op. cit.*, p. 417.

clavitud natural, y su conciencia de hombre de su época y de su cultura, que lo obliga a aceptar las directrices del Estagirita. Por eso, tanto Las Casas como los menos favorables a las teorías aristotélicas sobre la esclavitud no se atrevían a impugnar abiertamente al filósofo: interpretaban, discutían la aplicación de sus principios, buscaban acomodamientos. Porque negar abiertamente a Aristóteles hubiera sido hacer imposible el diálogo, colocarse fuera de la sociedad intelectual.[21]

Bartolomé de las Casas, en la epístola que escribió a Bartolomé de Carranza en 1555, manifiesta que si en el gobierno del Nuevo Mundo se pone el provecho de los españoles como fin, y los indios como medio, este error «será condenado por toda razón natural y humana, y mucho más por la cristiana filosofía».[22]

Para Francisco de Vitoria se ha malinterpretado la intención de Aristóteles, y hace verdaderos malabarismos para salvarlo. Asombra considerar el respeto casi supersticioso que inspiraba el Estagirita. No ha habido seguramente en la historia del pensamiento humano una autoridad más indiscutida, cuyo magisterio se prolongó durante tantos siglos:

«Respondo que Aristóteles, ciertamente, no dijo que los que tienen poco entendimiento estén por naturaleza ajenos al derecho y no tengan dominio sobre sí y las cosas; esta es la esclavitud civil y legítima, porque nadie es esclavo por naturaleza». Tampoco quiere decir el Filósofo que

> sea lícito ocupar sus patrimonios, reducirlos a esclavitud y llevar al mercado a los que por naturaleza son bastante cortos y faltos de ingenio; sino quiere enseñar que por naturaleza hay en ellos necesidad por la cual necesitan ser regidos y gobernados por otros, y es bueno para ellos estar sometidos a otros,

21. Cf. A. Domínguez Ortiz, «La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna»: *Estudios de Historia Social de España* 2 (1952), pp. 406-407.

22. B. de las Casas, «Carta al maestro Fray Bartolomé Carranza de Miranda» (1555), en *Opúsculos, Cartas y Memoriales,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CX, Atlas, 1958, p. 432.

> como los hijos necesitan estar sometidos a los padres antes de la edad adulta, y la mujer al hombre. [...] Y es claro que esta sea la intención del Filósofo, porque del mismo modo dice que por naturaleza son algunos señores de otros, es decir: los que tienen inteligencia poderosa. Es cierto que no entiende que esos tales puedan abrogarse el Imperio para sí a título de que son más sabios, sino porque tienen facultad por naturaleza de imperar y reinar.

Y así, dado que los indios «sean tan ineptos y romos como se dice, no por ello debe negarse que tengan verdadero dominio, ni sostener que estén en el número de los esclavos. Es verdad que por esta razón y título puede nacer algún derecho para sujetarlos».[23] Vitoria se esfuerza por salvar a Aristóteles, cosa que no hacía Las Casas; este, aunque también intenta salvarlo, lo condena al infierno, como hemos visto, o lo manda a paseo cuando su doctrina no se puede sostener. Vitoria y Las Casas coinciden, eso sí, al afirmar que los indios son verdaderos señores, independientemente de su infidelidad, crueldades o pecados. Las Casas niega, oculta o aminora esos defectos de los indios; por el contrario, ensalza y alaba su civilización, que según Bartolomé es muy avanzada. Esta es para él la razón de que los indios sean verdaderos señores. Vitoria no es tan exagerado; para afirmar que los indios son verdaderos señores no hay que ocultar sus defectos ni exagerar sus virtudes, sino que, a pesar de todo, por ello no pierden ese dominio natural.

Desde que la Corona Española tuvo noticia de la existencia de los aborígenes del Nuevo Mundo hizo cuanto pudo para defenderlos de la esclavitud. En cada momento fue disponiendo la norma justa y prudente, a pesar de la inmensa distancia en que se encontraban dichos territorios, y de la poca completa información que le llegaba. Los doce años que separan la fecha de 1492 de la de la muerte de Doña Isabel, esta tuvo incluso que enfrentarse y castigar a quienes surcaban el Océano llenos de codicia y de *sed de*

23. F. de Vitoria, *Relectio de Indis,* cap. 1, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace V, CSIC, 1967, pp. 30-31.

oro. Después de su fallecimiento, el problema siguió planteándose con insistencia durante el siglo XVI.

A lo largo de esa centuria, en Europa era frecuente entre los pensadores mantener que la esclavitud de los indios tenía origen en su propia naturaleza. Cuando Colón regresó a Europa, y antes de emprender su segundo viaje a las Indias, en 1493 la Corona le dio sus primeras instrucciones:

> Procure y haga el dicho Almirante que todos los que en ella van y más fueren de aquí adelante traten muy bien y amorosamente a los dichos indios, sin que les hagan enojo alguno, y procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación y familiaridad, haciéndose las mejores obras que se pueda.

Pero además pide a Colón que a los indios «los honre mucho; y si caso fuere que alguna o algunas personas trataren mal a los dichos indios en cualquiera manera que sea que el dicho Almirante, como visorrey y gobernador de Sus Altezas, lo castigue mucho por virtud de los poderes de Sus Altezas que para ello lleva».[24]

Esas primeras instrucciones de la Corona Española encaminadas a gobernar las Indias constituyen el comienzo de su filosofía política para regirlas. Concuerdan con las últimas instrucciones que dio la Reina Isabel para el buen tratamiento de los indios, las que dicta agonizante en el codicilo de su testamento, tres días antes de morir:

> no consientan ni den lugar que los indios, vecinos y moradores de las dichas Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden

24. *Instrucción del Rey y de la Reina para don Cristóbal Colón (Barcelona, 29 de mayo de 1493),* en Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810,* vol. I, Madrid, C.S.I.C.,1953, pp. 1-2. He podido examinar este texto en el Archivo General de Indias de Sevilla: *Patronato, 295, N. 14;* e *Indiferente, 418, L. 1.*

> que sean bien y justamente tratados; y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean.[25]

Las Leyes de los Reinos de las Indias dicen:

> Por justas causas y consideraciones conviene que en todas las capitulaciones que se hicieren para nuevos descubrimientos se excuse esta palabra, *conquista,* y en su lugar se use de las de *pacificación* y *población,* pues habiéndose de hacer con toda paz y caridad, es nuestra voluntad que aun este nombre, interpretado contra nuestra intención, no ocasione ni dé color a lo capitulado para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios.[26]

Esas Leyes de Indias, desde la primera (dada en Barcelona en 1493), constituyen la mejor manifestación del Humanismo cristiano, superador de la teoría pagana sobre la esclavitud natural que Aristóteles fundamentó y que estuvo vigente durante tantos siglos hasta que fue rechazada, en primer lugar, por la Reina Isabel, a pesar de haber sido educada en esa mentalidad: Martín de Córdoba, preceptor de la entonces Infanta, escribió un tratado para que le sirviera a ella de formación filosófico-política. En esa obra cita la *Política* de Aristóteles y se muestra partidario de la esclavitud natural.[27]

Una ley prohíbe que ninguna persona de cualquier estado o dignidad «sea osado de cautivar indios naturales de nuestras Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas ni por descubrir, ni tenerlos por esclavos».

25. *Codicilo,* cláusula X, en *Testamento y codicilo de Isabel la Católica,* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1956, p. 66.

26. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II,* lib. IV, tít. I, Ley VI, vol. 2 (reproducción en facsímil de la edición de Julián de Paredes de 1681, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973, 80v.-81.

27. Puede verse mi *Filosofía política de la Corona en Indias. La Monarquía Española y América, op. cit.,* p. 30.

> Y asimismo mandamos que ninguna persona, en guerra ni fuera de ella, pueda tomar, aprehender, ni ocupar, vender, ni cambiar por esclavo a ningún indio, ni tenerlo por tal, con título de que lo hubo en guerra justa, ni por compra, rescate, trueque o cambio, ni otro alguno, ni por otra cualquier causa, aunque sea de los indios que los mismos naturales tenían, tienen o tuvieren entre sí por esclavos.[28]

Incluso algunos consideraban que los indios de Brasil eran «verdaderos esclavos». Pero la Corona manda ponerlos en libertad: «lo resuelto acerca de la libertad de los indios se entienda, guarde y ejecute, aunque sean del Brasil o demarcación de Portugal llevados a nuestras Indias».[29] Había algunos portugueses de la Villa de San Pablo, en Brasil, que «contra toda piedad cristiana van cada año a cautivar los indios» del Paraguay, «y venden en Brasil como si fueran esclavos». Por ello, la Corona ordena a los gobernadores que «por todas las vías posibles procuren aprehender y castigar con gran demostración a los delincuentes y personas que cometieren estos delitos, con que cesa la propagación del Santo Evangelio y se perturba la paz y quietud».[30]

Por otro lado, era costumbre entre los indios guaycuríes de Tucumán, Río de la Plata y Paraguay «hacer guerra a otros, que cautivan y venden, matándose muchos con esta ocasión, y lo mismo hacen otras naciones». Incluso lo realizan «los españoles perdidos», que «han sacado y hurtado indios, trayéndolos de unas partes a otras, y vendiéndolos con el mismo color, con que demás de la gravedad del delito, destruyen la tierra». Los Reyes mandan bajo graves penas que «no haya ni se permita tal comercio, ni trato».[31]

28. *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias,* tít. II, ley I, *op. cit.*, 194v.
29. Ibíd., Ley V, 195.
30. Ibíd., Ley VI, 195.
31. Ibíd., Ley VII, 195v.

La Corona declara que los indios «son de su naturaleza libres como los mismos españoles».[32]

Había ocasiones en que algunos indios impedían la convivencia, como los caribes, que comían carne humana, a quienes podía hacerse esclavos cuando atacaran a sus vecinos. Los de Chile dieron problemas: declara la Corona que los indios de las provincias de Chile fueron persuadidos por medios suaves y pacíficos, pero «han usado tan mal de ellos que, rompiendo la paz en que nunca han perseverado, se ha reconocido que en todas ocasiones la dieron falsa y fingida, y si la conservaron fue hasta el tiempo que llegó la ocasión de quebrantarla». Tomaron las armas contra los españoles e indios amigos, asolaron pueblos y ciudades, derribaron y profanaron los templos, «mataron a muchos religiosos y vasallos nuestros», cautivaron la gente y permanecieron «muchos años en su obstinación y pertinacia, y cometiendo otros delitos dignos de castigo y rigor por que merecieron ser dados por esclavos». Últimamente, «estando la tierra en su mayor paz, hicieron alzamiento general, con muchas entradas y hostilidades por todas las partes».

¿Cuál fue la respuesta de la Corona? Declara que, «usando de toda piedad y clemencia, tuvimos por bien de remitir y perdonar este delito, y concederles graciosamente que no pudiesen ser cautivos, presos, molestados, ni acusados por él, ni sus tierras ni otros cualesquier bienes tomados ni embargados». Incluso desea «ampliar más nuestra gracia y benignidad, habiendo reconocido que está impedida, y aun imposibilitada la dilatación del Santo Evangelio, paz y quietud de aquel reino y población de la tierra por la esclavitud de los indios».[33] Por eso ordena a las autoridades que guarden las órdenes dadas sobre no permitir esa esclavitud. Considera que

> es de mucha importancia que los indios de aquellas provincias sean tratados con todo amor, como vasallos nuestros, y no sean oprimidos ni molestados, y se cuide de su alivio y conservación, procediendo por todo rigor de derecho contra los

32. Ibíd., Ley XI, 196.
33. Ibíd., Ley XIV, 196v.-197.

> que los hicieren malos tratamientos, aunque sea con pretexto de decir que son enemigos y hacen guerra.[34]

Treinta y tres años después de morir Doña Isabel, el Papa Paulo III, en la bula *Sublimis Deus,* proclamó que los indios, como verdaderos hombres, eran capaces de recibir la fe, dueños de sus bienes, libres y no se los debía reducir a esclavitud.[35]

Piensa el norteamericano Lewis Hanke que «la decisión de la Corona Española» de no considerar a los indios «como esclavos naturales de acuerdo con los dictados de Aristóteles se convierte en uno de los hitos de un largo camino, aún en construcción, que lentamente conduce a una civilización basada en la dignidad del hombre, es decir, de todos los hombres».[36]

3. Discrepancias de Francisco Suárez

En 1561 se fue a estudiar a Salamanca. Tres años más tarde, cincuenta candidatos pretendían ingresar en la Compañía de Jesús; de todos ellos, solo uno fue rechazado: Francisco Suárez, al que acusaron de falta de inteligencia. Él no se resignó, y se marchó a Valladolid, donde también fue juzgado como poco inteligente y de nuevo fue rechazado, si bien el provincial decidió, compadecido, su admisión.

Volvió a Salamanca, a estudiar filosofía, pero con dificultad, porque no entendía. Pidió a su superior ser destinado a menesteres más modestos. Aquel superior le aconsejó insistir y confiar, y poco después Suárez superó sus dificultades.

34. Ibíd., Ley XVI, 197v.

35. Cf. E. González Fernández, *Filosofía política de la Corona en Indias. La Monarquía Española y América, op. cit.,* pp. 151-153.

36. L. Hanke, «Aristóteles y los indios americanos», en *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 338.

En 1571 fue nombrado profesor de Filosofía en Segovia, donde fue ordenado sacerdote. Luego enseñó en Ávila y en Valladolid. No dejó de tener contratiempos: fue acusado repetidas veces por los que sospechaban de su doctrina y de su modo de enseñanza; siempre estuvo dispuesto a dejar de dar clase, pero advertía que, si era profesor, no podía serlo de otra manera. ¿Qué había en Suárez para provocar toda esa oposición?

Contestemos con otra pregunta que se refiere a un hecho anterior: ¿acaso, cuando empezó Suárez a estudiar, sus condiscípulos entendían tan bien como se pensaba de ellos? En realidad, sus condiscípulos (que fueron aprobados y no él) se habían hecho dueños del artificio de la argumentación escolástica y por ello manejaban tesis aristotélico-tomistas cuya significación a ellos mismos se les escapaba. Pero Suárez se negaba a disimular y quería entender aquella significación que nadie estaba dispuesto a penetrar. Lo que ocurría es que entonces la enseñanza se hacía leyendo «por cartapacios», es decir, profesores y alumnos debían repetir mecánicamente la tradición escolástica como un enorme repertorio de «sentencias» recibidas. Quizá muchos de quienes deben estudiar hoy lo que se conoce por *filosofía cristiana*, tantas veces ininteligible, resulten movidos por la misma inercia.

Las diferencias con la doctrina de Santo Tomás fueron percibidas por sus superiores desde el inicio del magisterio de Suárez, quien escribirá: «En lo que toca a mi persona, solamente diré que el P. Avellaneda me encomendó encarecidamente de parte de V. P. que en mi lectura cuide de no introducir nuevas doctrinas ni apartarme de Santo Tomás».[37] También Suárez dice en otra carta lo siguiente:

> Yo leo Teología en este colegio, y el P. Visitador, cuando estuvo aquí, me advirtió que no convenía el modo que tengo de leer, por ser tenido por particular, y de opiniones contrarias a Santo Tomás. [...] Porque estoy confuso y no sé lo que quieren de mí, supuesto que tanto se descontentan de lo que hasta

37. Carta de Suárez al P. General (Valladolid, 1579), en L. Prieto, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, Madrid, BAC, 2013, p. 32.

> ahora he hecho. [...] El modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirarlas hondamente y sacarlas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana, y la razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir de este camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad.[38]

Más adelante, Suárez fue a Roma a enseñar teología durante cinco años, al cabo de los cuales volvió a España como profesor de la Universidad de Alcalá, donde su estancia no fue grata. Allí los censores pusieron dificultades a sus primeros libros. Se fue otra vez a Salamanca, donde aumentó la oposición a su método y a su enseñanza hasta el punto de que tuvo que dejar de enseñar. El Rey Felipe II lo invitó dos veces a ocupar una cátedra en la Universidad de Coimbra, adonde por fin fue en 1597. Murió santamente en Lisboa, en 1617. «Nunca habría creído que morir fuera tan dulce»,[39] fueron sus últimas palabras. Fue llamado *Doctor eximius et pius,* y alcanzó pronto autoridad universal.

Con tanta valentía como sabia humildad, Suárez se atrevió a rechazar la doctrina tomista de la *materia signata quantitate* (la materia determinada o señalada por la cantidad: estos huesos y esta carne) como único principio de individuación.

> Hay una sentencia célebre que afirma que el principio de individuación es la materia signada. Esta es la opinión de Santo Tomás. [...] Se cree además que este fue el parecer de Aristóteles. [...] Como fundamento de esta sentencia, si nos referimos a la razón, casi no encuentro otro que no se reduzca a la propia autoridad de Aristóteles, a saber, porque la materia es el principio de multiplicación y distinción de los individuos dentro de la misma especie. [...] Tal principio no puede ser la

38. Ibíd., pp. 33-34.
39. Ibíd., p. 94.

materia signada.[40]

Para él, en el caso de una sustancia compuesta, es decir, compuesta de materia (cuerpo) y forma (alma), el principio de individuación adecuado es esa materia y esa forma en unión, y, de ellas, la forma es el principio más importante y suficiente para que el compuesto, como una cosa individual de una cierta especie, sea considerado numéricamente uno:

> en la sustancia compuesta, en cuanto que es tal compuesto, el principio adecuado de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí, entre las cuales el principio más importante es la forma, que sola basta para que este compuesto, en cuanto que es un individuo de tal especie, sea juzgado numéricamente el mismo. [...] Pues Pedro y Pablo más difieren entre sí numéricamente porque tienen almas numéricamente distintas que porque tienen cuerpos distintos.[41]

Aunque Suárez sigue empleando la terminología escolástica, sin embargo se aparta resueltamente de esa tradición porque —dicho con palabras actuales— para él una persona concreta es tal no solo por su materia, el *qué*, sino principalmente por su alma, ese *quién*.

Además, Suárez considera la cuestión de si la existencia de Dios puede ser conocida por la razón, aparte de por la revelación. En primer lugar examina el «argumento físico», el que parte del movimiento, según se encuentra en Aristóteles y Santo Tomás. Para Suárez, ese argumento es ineficaz para demostrar la existencia de Dios:

> en lugar del principio físico: *todo lo que se mueve, es movido*

40. F. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, V, III, 3, 4 y 34, vol. 1, Madrid, Gredos, 1960, pp. 603, 604 y 632.

41. Ibíd., VI, pp. 15, 16, 658 y 660.

> *por otro,* hay que adoptar aquel otro principio metafísico mucho más evidente: *todo lo que se hace, es hecho por otro,* ya sea por creación, ya por generación, ya por cualquier otro medio de producción. Este principio está demostrado por el hecho de que nada puede hacerse a sí mismo.[42]

A Suárez le parece inseguro ese principio aristotélico sobre el que se basa el argumento tomista de la existencia de Dios: «lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo»;[43] «todo lo que se mueve es movido por otro».[44] Tal argumento, basado en el movimiento, presupone que el ser que se mueve, existe ya antes de moverse. Además, algunas cosas parecen moverse a sí mismas, y podría ser verdad que el movimiento del cielo se debiese a su propia composición o a alguna fuerza propia. ¿Cómo puede, entonces, obtenerse una verdadera demostración que pruebe la existencia de Dios con ayuda de ese inseguro principio? ¿Por qué argumento necesario o evidente puede probarse a partir de ese principio que hay una sustancia inmaterial? Aun cuando pueda mostrarse que se necesita algún motor, no se sigue que no haya una pluralidad de motores, y aún menos que el motor único sea acto puro. La tesis de Suárez es que, con argumentos tomados de la física (por otro lado, equivocada, de Aristóteles y Santo Tomás) no se puede probar la existencia de Dios como esa sustancia inmaterial increada y acto puro. Para probar que Dios existe es necesario recurrir a argumentos metafísicos, no físicos, como hacía Santo Tomás con su errónea astronomía.

Lo que es hecho no puede ser hecho por la nada, porque la nada no hace nada. Pero tampoco puede ser hecho por sí mismo. Ningún ser puede producirse a sí mismo. Sobre la base de ese principio metafísico, se puede argumentar del modo siguiente: todo ser es o hecho o no hecho (increado). Pero no todos los seres del

42. Ibíd., XXIX, I, 20, vol. 4, p. 257.
43. Aristóteles, *Física,* VII, 1, *op. cit.*,p. 391.
44. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 2, a. 3, *op. cit.*, p. 111.

universo pueden ser hechos. Así pues, hay necesariamente algún ser que no es hecho, sino que es increado.

A pesar de todo, ese argumento no manifiesta de modo inmediato que exista Dios. Todavía tiene que mostrarse que solamente hay un ser increado. Suárez argumenta que aunque los efectos individuales, tomados y considerados de manera separada, no muestran que el hacedor de todas las cosas sea uno y el mismo, la belleza del universo entero y de todas las cosas que hay en él, su maravillosa conexión y orden, muestran que solo hay un ser primero, por el que todas las cosas están gobernadas y del que deriva su origen. Cita las palabras de Lactancio:

> *Nadie hay tan ignorante, de tan salvajes costumbres, que alzando los ojos al cielo, aunque no llegue a saber por providencia de qué Dios está regido este mundo que contempla, no comprenda, sin embargo, que existe una providencia, fijándose en la magnitud de las cosas mismas, su movimiento, su disposición, su constancia, su utilidad, su hermosura, su armonía; y que no es posible que lo que se halla dispuesto con un plan tan admirable no haya sido creado de acuerdo con una intención superior.* En las últimas palabras da a entender elegantemente que del gobierno del mundo se infiere legítimamente su creación, puesto que es imposible que sea gobernado, a no ser por Aquel por cuyo consejo y potencia ha sido creado. Pues, precisamente, se halla dispuesto de un modo y con un plan admirable, y se conserva con maravillosa conexión y sucesión de las realidades que lo componen, porque ha sido dispuesto por el sapientísimo artífice del modo que era preciso en orden a tal gobierno y conservación. Así, pues, de la conexión y operación mutua de las cosas del universo, no solo se concluye que es único quien lo gobierna, sino también que es único el que lo ha producido.[45]

45. F. Suárez, *Disputaciones metafísicas,* XXIX, II, 9, *op. cit.*, p. 282.

Con ello puede observarse que Suárez pide, de manera implícita, abandonar la idea de concebir a un Dios visto como máquina que pone en movimiento el engranaje de mecanismos del cosmos precopernicano. Sería mejor una nueva filosofía, y por consiguiente una nueva teología, basadas en el amor que Dios tiene a sus criaturas, las cuales lo manifiestan.

También Suárez tuvo el arrojo de discrepar de Santo Tomás al afirmar que el individual es objeto del conocimiento intelectual directo. Para el Doctor Angélico, «nuestro intelecto, estrictamente hablando, no conoce los singulares sino únicamente los universales».[46] Según Suárez,

> Aristóteles en 2 *De Anima, cap. 5* establece la diferencia entre entendimiento y sentido en que el sentido lo es de los singulares, pero el entendimiento lo es de los universales. Asimismo en *1 Posteriorum, cap. 20, Metaphysica, cap. 6.* De esta diferencia parece deducirse que, al igual que el sentido lo es de los singulares y no de los universales, así el entendimiento lo es de los universales y no de los singulares. [...] Pero la dificultad y la discrepancia está en cómo el entendimiento conoce el singular. Santo Tomás en los pasajes citados opina que los singulares no se conocen directamente, sino solo reflejamente.[47]

Pero Suárez afirma su propia tesis:

> El entendimiento conoce el singular formando un concepto de él propio y diferenciado. [...] La prueba de razón viene dada por el alcance universal del entendimiento. Es, en efecto, una facultad superior que puede cuanto pueden los sentidos inferiores; es más, corrige sus desviaciones y los orienta. [...]

46. Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios,* a. 6, respuesta 19, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, p. 60.

47. F. Suárez, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma,* disp. 9, c. 3, vol. 3, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1991, pp. 107 y 109.

Una razón confirmativa: en el alma separada perdura el conocimiento de los singulares y de las acciones que ejecutó en su vida, como lo evidencia aquel diálogo del rico con Abrahán, que refiere el Evangelio. [...] Nuestro entendimiento conoce directamente los singulares materiales sin necesidad de reflexión.[48]

Sin embargo, Santo Tomás dice

que el conocimiento del singular lo obtiene el entendimiento, tras conocer la naturaleza universal, por reflexión hacia el propio acto de la fantasía, del que quedó abstraído el objeto universal, y por medio de él se conoce el objeto singular. [...] Además, frente a estas reflexiones están los argumentos de siempre.

El primero está tomado de la experiencia: con anterioridad a que alguien sepa hacer esa reflexión descendiendo desde la naturaleza universal a los singulares, sabe ya conocer los singulares mismos; el rústico, por ejemplo, conoce a Pedro y las cosas individuales, discurre sobre ellas e ignora absolutamente si una naturaleza universal puede ser subsistente por sí, ni sabe si existe el acto de la fantasía, sino que conoce de modo inmediato las cosas singulares. Todo el mundo puede tener en sí esa experiencia, si considera cómo conocía los singulares hasta el momento de aprender filosofía. [...] No hay razón alguna ni dato de experiencia que lleven a negar al entendimiento un conocimiento directo de los singulares. [...] Una segunda cuestión incidente, a resolver desde la base de la investigación anterior, es cuál sea lo primero que el entendimiento conoce, si el universal o el singular. Santo Tomás y los que le siguen en la opinión anterior afirman coherentemente que primero se forma el concepto de universal.[49]

48. Ibíd., pp. 109, 111 y 115.
49. Ibíd., pp. 117, 119 y 121.

Otros afirman que «el entendimiento concibe antes el singular que el universal»:

> Y esto es lo que me parece a mí más probable. Y es evidente por la investigación anterior: El entendimiento puede conocer directamente el singular, y la primera especie que se le imprime al entendimiento es la de la cosa singular. Luego lo primero que se conoce es el singular mismo. [...] Segundo argumento: en el momento mismo en que el sentido conoce un singular, puede fácilmente conocerlo el entendimiento; pero no tan fácilmente el universal, porque se requiere previamente conocer diversos singulares y aquello en que convienen, para abstraer de ellos la naturaleza común. Luego antes se concibe el singular que el universal.[50]

Yo puedo conocer directamente a ese alguien concreto y singular que es cada persona, e incluso así puedo conocer a Dios. Tanto cada persona como Dios son conocidos por mí mediante intuición intelectual.

Aclaremos lo que en filosofía significa ese concepto de «intuición»: no se trata de una especie de sentimiento, premonición o sensación vaga. «Intuición» (del latín *intueri:* «mirar hacia dentro» o «contemplar») es un concepto que interpreta el conocimiento que es directo e inmediato, sin intervención mediata de la deducción o de unas premisas, siendo considerado como evidente. Kant solo admitirá la intuición sensible (porque como Santo Tomás considera que la condición para conocer algo es siempre la experiencia sensible), pero no la intuición intelectual (es decir, un conocimiento directo de lo que no es sensible). Sobre este problema recordemos lo siguiente:

Según Tomás de Aquino, los sentidos están naturalmente determinados a la aprehensión de realidades particulares; no pueden aprehender universales. *No hay nada en el entendimiento que no*

50. Ibíd., p. 131.

haya estado antes en los sentidos: estos, mediante mi sensación, hacen imprimir en mi fantasía o imaginación un «fantasma» o imagen, que representa el objeto material particular percibido por esos sentidos. Para conocer algo siempre necesito de una sustancia material que afecte a mis sentidos y cuya imagen o fantasma se imprima en mi «fantasía». Se trata del conocimiento sensible. El conocimiento humano intelectivo, sin embargo, es conocimiento de lo universal.

¿Cómo se efectúa el tránsito del conocimiento sensitivo y particular al conocimiento intelectual para Santo Tomás? Por medio del entendimiento «activo» o agente, el cual «ilumina» el fantasma impreso en mi fantasía y abstrae de este lo universal. El entendimiento activo abstrae por sí mismo el elemento universal y produce en el entendimiento posible el concepto universal. La función del entendimiento activo (o «agente») es tan activa como la de un aspirador (permítaseme) que abstrae del fantasma el elemento universal despojándolo de sus elementos particulares. El entendimiento del hombre no contiene ideas innatas, pero está en potencia para la recepción de conceptos. Se llama «posible» porque está en potencia para conocer las esencias de las cosas.

Como el principio activo no dispone de ideas propias ya elaboradas que proporcionar, debe obtener sus materiales sacándolos de lo proporcionado por los sentidos, y eso significa que tiene que extraer del fantasma lo universal o elemento inteligible. Abstraer (de *abs,* separar, y *trahere,* tirar, arrastrar) significa aquí aislar intelectualmente lo universal separándolo de las notas particularizantes. El entendimiento activo abstrae así la esencia universal *hombre* a partir de un fantasma particular excluyendo todas las notas particulares que lo limitan a ser el de un hombre particular, conocido por su nombre, con todas sus notas únicas que (ya lo vimos cuando estudiamos a Cusa) son infinitas. Como el entendimiento activo es puramente activo no puede imprimir en sí mismo el universal; lo imprime en el elemento potencial del entendimiento humano, en el entendimiento posible, pasivo o paciente, que es el entendimiento propiamente tal.

Y como Santo Tomás afirmaba que ese entendimiento posible conoce directamente la esencia, lo universal, sacó la conclusión de

que la mente humana no conoce directamente las cosas materiales individuales (concretas y singulares). El entendimiento llega a conocer cuando abstrae lo universal a partir del fantasma impreso por la materia individualizante, y solo puede tener, entonces, conocimiento directo de universales.

Ante una persona concreta, ante su *materia signata quantitate* (su principio de individuación, que afecta a sus sentidos), su imagen se imprime, mediante mi percepción sensible, en mi imaginación. Como una máquina, mi entendimiento agente produce espontáneamente o abstrae lo universal, la esencia: la naturaleza humana. Después, mi entendimiento ejerce su actividad de conocimiento del individual solamente mediante una «conversión», una vuelta de la atención al fantasma en el que aprehendió lo universal, y de ese modo tiene un conocimiento indirecto de esa persona concreta representada por su fantasma.

Así pues, según Santo Tomás la mente humana está originalmente en potencia para conocer: pero no tiene ninguna noción, concepto, verdad, realidad o idea innata. Lo único innato es la capacidad natural para la abstracción y desde ella la formación de nociones, conceptos, verdades, realidades o ideas; la mente es originariamente una *tabula rasa.* Además, la fuente del conocimiento intelectivo es la percepción sensible, puesto que el alma forma parte del cuerpo; tiene como objeto natural de conocimiento las esencias o universales de los objetos materiales.

Preguntemos, además, si, según ello, yo puedo conocer directamente mi alma. ¿Es posible conocerme a mí mismo de manera directa? Según Santo Tomás, el alma racional se conoce a sí misma solo por medio de sus actos, se aprehende a sí misma no directamente, en su esencia, sino en el acto por el cual abstrae las nociones, conceptos, verdades, realidades o ideas («especies inteligibles») de las imágenes impresas en mi fantasía por los objetos sensibles. El conocimiento del alma por sí misma no constituye una excepción a la regla general de que todo nuestro conocimiento comienza por la percepción sensible y depende de esta. Santo Tomás expresa ese hecho diciendo que el entendimiento, cuando está unido a un cuerpo en la vida presente, nada puede llegar a conocer *nisi*

convertendo se ad phantasmata. La mente humana no piensa sino convirtiéndose a los fantasmas impresos en la sensibilidad. El alma humana, como dijo Aristóteles, nada entiende sin un fantasma. Mi alma no es una sustancia material que afecte a mis sentidos.

Hay que contar con «lo que dice el Filósofo en III *De Anima* al hablar del entendimiento: *Es como una tablilla en la que no hay nada escrito*».[51] Como *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* solo conozco indirectamente a mi alma en el momento en que está funcionando su máquina de producir universales.

El alma (vista como órgano de conocimiento, como mente humana: intelectualismo) no puede alcanzar en esta vida un conocimiento directo de las sustancias inmateriales, las cuales no son, ni pueden ser, objeto de los sentidos. Pero ¿esa mente humana puede elevarse sobre las cosas de los sentidos y alcanzar algún conocimiento de Dios, el cual no puede ser objeto de los sentidos? Si mi entendimiento depende del fantasma impreso en mi sensibilidad, ¿cómo puede conocer aquel objeto del que no hay fantasma? Porque mis sentidos no quedan impresionados por ese *objeto divino* (terminología tomista que, como veremos, rechazará Karol Wojtyła). Dado el principio *quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit* («es preciso que lo que está en nuestro intelecto haya estado antes en el sentido»),[52] ¿cómo puede obtenerse algún conocimiento de Dios, el cual no fue primero en mi sentido, del que, en consecuencia, no tengo fantasma? Parece que la teología natural tomista resulta invalidada porque, como no podemos ir más allá de los sentidos, hay que excluir todo conocimiento de objetos espirituales.

A esa dificultad, Tomás de Aquino responde diciendo que la necesidad de la *conversio ad phantasmata* significa que no podemos conocer a Dios directamente, pero podemos conocerlo en la medida en que las materias que afectan a mi sensibilidad manifiestan su existencia y nos permiten alcanzar un conocimiento analógico,

51. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 84, a. 3, *op. cit.*, p. 764.

52. Íd., *De veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios,* a. 3, respuesta 19, *op. cit.*, pp. 37-38.

indirecto e imperfecto, de su naturaleza. Es posible conocer a Dios aplicando el principio de causalidad (que será negado por Hume): Dios como causa de los efectos que vemos en el mundo.

Santo Tomás escribe: «Es propio de lo humano que llegue a lo inteligible por lo sensible, puesto que nuestro conocer empieza por los sentidos».[53] El entendimiento por intuición, natural en el ángel, sería un don preternatural en el hombre.[54]

La filosofía moderna se propone superar ese sensualismo, materialismo y naturalismo aristotélico, aunque sin conseguir librarse del sustancialismo (del que tampoco pudo desprenderse Francisco Suárez). Una nueva *filosofía cristiana* reclama conseguir, por fin, esa libertad.

4. La cuestión cartesiana

Suele considerarse la filosofía cartesiana como excéntrica o carente de justificación. Apenas se tienen en cuenta sus razones, que eran muchas y de peso. Vamos a verlas a continuación. Al mismo tiempo podremos comprender que nos encontramos ante un intento muy cualificado, aunque por desgracia fallido y no convincente, de hacer una *filosofía cristiana* moderna que pudiera superar los errores de la anterior medieval.

Tanto es así que Descartes, según él mismo refiere, tuvo visiones o sueños premonitorios y oyó una voz celeste que le encomendaba la reforma de la filosofía. Hizo el voto, que cumplió más tarde cuando descubrió su método, de peregrinar al santuario de Nuestra Señora de Loreto.

Siendo todavía un niño, Descartes fue enviado al prestigioso colegio de *La Flèche* (fundado por Enrique IV en 1603, en el no-

53. Íd., *Suma de Teología*, I, q. 1, a. 9, *op. cit.*, p. 98.

54. Sobre esta cuestión, permítaseme remitir, de nuevo, a mi breve libro *Conocer a Dios*, en el que, sin citar a estos autores, muestro con sencillez lo que enseña el Evangelio, tan distinto a toda esa terminología escolástica.

roeste de Francia), que dirigían los jesuitas, importantísimo centro en la vida intelectual francesa de entonces. Allí tuvo que estudiar filosofía escolástica, ajena a los descubrimientos de la física y de la astronomía modernas. Educado en los principios aristotélico-tomistas, René Descartes pronto llegó al convencimiento de que esa filosofía resultaba obsoleta y desfasada, y que, por tanto, era preciso fundar otra diferente.

En ese colegio, el estudio de la filosofía de Aristóteles duraba tres años: el primero se dedicaba a la *Lógica,* las *Categorías,* el *Tratado de la interpretación,* los *Primeros analíticos,* los *Tópicos,* los *Últimos analíticos,* la *Ética,* la *Política;* en el segundo año se estudiaban la *Física* y las *Matemáticas;* en el tercer año, la *Metafísica.* Las clases se dividían en dos partes: primero el maestro dictaba y explicaba a Aristóteles o a Santo Tomás; luego proponía ciertas *quaestiones,* tomadas de uno de esos dos autores, susceptibles de diferentes interpretaciones. Aislaba cada *quaestio,* la definía, la dividía en partes y la desenvolvía en un silogismo, cuya premisa mayor y menor iba probando sucesivamente. Los ejercicios que realizaban los alumnos consistían en disputas: las medievales *quaestiones disputatae* aún seguían haciéndose en la Edad Moderna.

Las normas de esos estudios estaban minuciosamente establecidas en órdenes y estatutos de la Compañía de Jesús:

> Cuiden muy bien los maestros de no apartarse de Aristóteles, a no ser en lo que haya de contrario a la fe o a las doctrinas universalmente recibidas... Nada se defienda ni se enseñe que sea contrario, distinto o poco favorable a la fe, tanto en filosofía como en teología. Nada se defienda que vaya contra los axiomas recibidos por los filósofos, como son que solo hay cuatro géneros de causas, que solo hay cuatro elementos, etc.[55]

Descartes concedía a esa educación escolástica que recibió el mérito de hacer que la mente trabajara, pero le negaba, en cambio,

55. M. García Morente, prólogo a R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas,* México, Espasa-Calpe, 1982, p. 15.

todo rigor científico. Esa educación no le enseñó a descubrir la verdad, sino solo a defender una serie de proposiciones, aisladas del mundo real, que había que repetir de manera rutinaria, como tuvo que hacer, siendo también estudiante, Francisco Suárez. La Tierra, en lugar de permanecer quieta en el centro del universo, como enseñaban sus maestros aristotélico-tomistas, gira en torno a su eje y en torno al Sol.

Por la novedad de su filosofía respecto a la vieja, el Descartes adulto pronto se hará célebre. Enseguida su persona y su doctrina fueron combatidas. Uno de sus adeptos empezó a exponer en la Universidad de Utrecht (Holanda) los principios de la filosofía cartesiana, pero los aristotélicos protestaron violentamente y emprendieron una cruzada contra Descartes. El rector lo acusó de ateísmo y de calumnia. Los magistrados intervinieron: mandaron quemar los libros que contenían lo que ellos llamaban «nefanda doctrina».

Al morir Descartes, en 1650, se reactivó una fuerte persecución contra su filosofía. El día de su entierro, el canciller de la Universidad de París se disponía a hacer el elogio fúnebre del filósofo, pero llegó una orden superior que prohibía decir algo. Las obras de Descartes fueron incluidas en el *Índice de libros prohibidos.* Los jesuitas se encargaron de disponer a la Sorbona contra Descartes; también solicitaron que su filosofía fuera prohibida.

Pero, poco a poco, la nueva filosofía de Descartes se fue presentando como más apropiada, tras el derrumbe del geocentrismo aristotélico-tomista, para el Cristianismo. Quizá fuera uno de los motivos que tuviera la Reina Cristina de Suecia (en cuya conversión al Catolicismo influyó el filósofo francés) para invitarlo a vivir en su Corte de Estocolmo, donde fue recibido con los mayores honores. Aquella corte se reunía en la biblioteca para oír disertar a Descartes sobre temas filosóficos, físicos y matemáticos.

Mucho tiempo antes, tras salir de *La Flèche,* Descartes se encontraba en una profunda inseguridad, principalmente al saber que los sentidos (única fuente de conocimiento afirmada por sus maestros de ese colegio) nos engañan al informar que el Sol se mueve y la Tierra permanece quieta. ¿Qué hacer, entonces, para

salir de ese atolladero? Descartes tenía el propósito firme de buscar en sí mismo lo que en el estudio no había podido encontrar. La actitud de Descartes consistía en dudar de cuanto le habían enseñado, porque desconfiaba de esos sentidos falibles; encontró en el propio entendimiento, en el yo, las razones únicas de su filosofía.

Descartes quería hacer una filosofía completamente cierta, de la que no se pudiera dudar, pero comenzó por dudar de todo. Esta será la base sobre la cual podrá construir su filosofía nueva. Y dirá que, siquiera una vez en la vida, hay que poner en duda todas las cosas. Por eso hizo de la duda el método de su filosofía. Lo cual nos enseña a nosotros también a *saber dudar* de principios filosóficos recibidos que con gran prejuicio, por inercia, consideramos indubitables, inconmovibles, a los que nos adherimos fieramente y que tantas veces ocasionan un fundamentalismo nefasto.

Y entonces Descartes propuso la evidencia de las ideas como criterio de verdad. La verdad de una idea no consiste, como enseñaban los escolásticos, en la adecuación con la cosa: según ellos, además, no conozco el individual sino indirectamente, y este punto de vista lo heredó el filósofo francés, para el cual tampoco conocemos de manera directa ningún ser sino solo su representación o idea de él en nuestra mente. Para Descartes, por tanto, el criterio de la verdad de las ideas no puede ser extrínseco, sino interior al sujeto. El acto que conoce a las ideas es la intuición intelectual o conocimiento inmediato, directo.

Para Descartes, la intuición es una especie de «luz o instinto natural» que tiene por objeto esas ideas: gracias a ella captamos inmediatamente conceptos simples, sin posibilidad alguna de duda o error. Compárese esto con la teoría aristotélico-tomista de que conocemos directamente lo universal, que en Descartes parece equipararse con la idea (aquí subyace su educación escolástica); pero esa teoría aristotélico-tomista no admitía la intuición intelectual, sino solamente la percepción sensible (puesta en duda por Descartes, dados los descubrimientos astronómicos que la contradecían).

Descartes señala que yo encuentro en mi mente la idea de Dios, es decir, la de un ser infinito, perfectísimo, omnipotente, que lo

sabe todo, etc. Ahora bien, esta idea no puede proceder de la nada, ni tampoco de mí mismo, que soy finito, imperfecto, débil, lleno de duda e ignorancia, porque entonces el efecto sería superior a la causa, y esto es imposible. Luego la idea de Dios tiene que haber sido puesta en mí por algún ser superior y perfecto; es decir, por Dios mismo; con lo cual el filósofo francés prueba su existencia.

El punto de partida de la demostración cartesiana es la realidad del yo comparada con la idea clara (luminosa, no oscura) y distinta (precisa, no confusa) de la Divinidad. Esto significa que para conocer a Dios no valen las pruebas escolásticas basadas en la vieja y desacreditada física; Descartes prefiere el camino trazado por San Agustín y San Anselmo, que piden partir del hombre interior.

La finitud e imperfección mías se oponen a la infinitud y perfección de Dios, cuya idea encuentro en mí. Mediante la elevación al infinito de cuanto de bueno hay en mí, me elevo intelectualmente hasta Dios. Hay que partir no de los sentidos (engañados por una astronomía desfasada), sino del hombre, *imagen* de Dios, que permite llegar al conocimiento de este. Obsérvese aquí un rasgo distintivo de la filosofía moderna, que deberá serlo de la nueva *filosofía cristiana.*

Descartes recurre a Dios para garantizar que, como él no puede engañarme, existe el mundo. Ahora bien, dice Descartes que Dios no garantiza que a todas las ideas de mi mente les corresponda una realidad fuera de ella. Descartes (al igual que Galileo y la ciencia moderna) niega que existan realmente las cualidades secundarias, subjetivas, a pesar de que tenemos las ideas de los colores, los sonidos o el gusto. Dios solo garantiza la existencia de un mundo constituido exclusivamente por la extensión, anchura o profundidad (cualidades primarias). Según Descartes, la esencia de los cuerpos es la extensión: para él no existen las cualidades secundarias.

Locke también distinguirá las ideas de cualidades primarias (extensión, figura, tamaño, etc.), y las ideas de cualidades secundarias (colores, olores, etc.). Al igual que Descartes, Locke afirmará que solo las cualidades primarias existen realmente en los cuerpos; en cambio, las cualidades secundarias son sensaciones subjetivas del que las percibe.

Y precisamente aquí aparece una dificultad filosófico-teológica (y, por tanto, propia de la *filosofía cristiana)* relacionada con esa teoría de la sustancia corpórea, cuyo atributo principal, según Descartes, es la extensión, su naturaleza. Pero ¿las cualidades secundarias como el color, el sonido y el gusto existen realmente en las sustancias corpóreas?

Según Descartes, esas cualidades no son en las cosas externas otra cosa que las diversas disposiciones de esos objetos, que tienen el poder de mover nuestros nervios de maneras diversas. Luz, color, olor, gusto, sonido y las cualidades táctiles no son más que ciertas disposiciones de objetos que constan de magnitud, figura y movimiento. Así, las cualidades secundarias, más que en las cosas externas, existen en nosotros como sujetos que las sienten. Las cosas externas, cosas extensas en movimiento, causan en nosotros las sensaciones de color, sonido o gusto. Eso era lo que Descartes quería decir al afirmar que las cosas corpóreas podrían resultar no ser lo que parecen ser. Y considera que, aun admitiendo que existen cosas corpóreas, no son exactamente tal como las percibimos por los sentidos, porque esa aprehensión por los sentidos es en muchos casos muy oscura y confusa. Lo que percibimos clara y distintamente como perteneciente a la esencia o naturaleza de la sustancia corpórea es la extensión (cualidad primaria). Pero nuestras ideas de los colores, sonidos o gustos (cualidades secundarias) no son claras y distintas.

Ahora bien, el Concilio de Trento establece que en la consagración eucarística la sustancia del pan y la del vino son cambiadas en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, mientras que los accidentes o especies del pan y del vino subsisten. Pero si, como sostenía Descartes, la extensión (cualidad primaria) es idéntica a la sustancia corpórea, y si las cualidades secundarias son subjetivas, parece seguirse que no hay accidentes reales que puedan subsistir después de la conversión de la sustancia.

El sacerdote francés Antoine Arnauld, doctor en Teología, pese a ser uno de los primeros en adoptar la filosofía cartesiana, planteó esa dificultad en «De las cosas que pueden llamar la atención a los teólogos»:

> dados los principios del señor Descartes, no parece que puedan quedar a salvo, en su integridad, las cosas que la Iglesia nos enseña tocante al sagrado misterio de la Eucaristía. Pues tenemos por artículo de fe que, *una vez suprimida la substancia del pan eucarístico, quedan solo los accidentes.* Estos accidentes son la extensión, la figura, el color, el olor, el sabor, y demás cualidades sensibles. Ahora bien: nuestro autor no reconoce que haya cualidades sensibles, sino solo diversos movimientos de los corpúsculos que nos rodean, por cuyo medio sentimos esas diferentes impresiones, las cuales designamos luego con los nombres de color, sabor, olor, etc. Quedan solo entonces la figura, la extensión y el movimiento. Mas nuestro autor niega que dichas facultades puedan extenderse sin alguna substancia, en la cual residan; y, por tanto, niega también que puedan existir sin ella.[56]

Descartes no quería plantear cuestiones teológicas, quizá debido, por una parte, a la imposibilidad de tratarlas sin recurrir a la filosofía escolástica y, por otra, al temor de que podría verse censurado. Pero en esta ocasión no tuvo más remedio que contestar.

En su respuesta a Arnauld, Descartes escribió que el Concilio de Trento empleó la palabra *species,* no la palabra *accidens,* y que él entiende *species* con la significación de «apariencia» (irreal): las apariencias de pan y vino se mantienen después de la consagración, pero la palabra *species* significa lo que se requiere para actuar sobre los sentidos. Y lo que estimula los sentidos es «la superficie que limita las dimensiones del cuerpo percibido. Pues solo en esa superficie se produce el contacto, que es tan necesario para la sensación».

> Por último, hay que advertir que, al hablar de superficie del pan o del vino, o de cualquier otro cuerpo, no entiendo aquí parte alguna de la sustancia, y ni siquiera de la cantidad de ese

56. *Cuartas objeciones hechas por el señor Arnauld, Doctor en Teología,* en R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* Madrid, Alfaguara, 1977, p. 177.

cuerpo, ni tampoco algunas partes de los otros cuerpos que lo rodean, sino tan solo *ese límite que, según concebimos, media entre cada una de las partículas de dicho cuerpo y los cuerpos que las rodean, límite que tiene solo una entidad modal.*

Y así, puesto que el contacto se produce solo en dicho límite, y que nada sentimos si no es por el contacto, es evidente que, al decir que las sustancias del pan o del vino se mudan en la sustancia de otra cosa, de tal manera que esta nueva sustancia queda contenida en los mismos límites que las anteriores, o sea, existe en el mismo lugar en que pan y vino existían antes (o, mejor dicho, y dado que sus límites están continuamente agitados, en el lugar en que existirían ahora, si estuvieran presentes), se sigue de ello necesariamente que esa nueva substancia debe afectar todos nuestros sentidos del mismo modo en que lo harían el pan y el vino, si no hubiera concurrido transubstanciación alguna

Pues bien: nos enseña la Iglesia, en el Concilio de Trento, sección 13, can. 2 y 4, *que toda la substancia del pan se convierte en la substancia del cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, quedando del pan solo la especie.* En cuyo lugar no veo que es lo que puede entenderse por *especie del pan,* si no es la superficie que media entre cada una de sus partículas y los cuerpos que las rodean [...].

Ahora bien: nadie hay que piense que por *especie* se entienda otra cosa que lo que se requiere para que los sentidos sean afectados. Y tampoco hay nadie que crea en la conversión del pan en el cuerpo de Cristo, sin pensar a la vez que dicho cuerpo de Cristo está contenido exactamente bajo la misma superficie que el pan lo estaría si estuviera presente, aunque, sin embargo, no esté ahí propiamente como en un lugar, sino sacramentalmente, y con esa manera de existir que, aunque apenas podamos expresar con palabras, sin embargo, tras haber sido iluminado nuestro espíritu por la luz de la fe, podemos concebir como posible en Dios, y en la que venimos obligados a creer firmísimamente. Y todo ello me parece tan cómodamente explicado por mis principios, que no solo no temo haber dicho nada que pueda ofender a nuestros teólogos, sino que, por el contrario,

> espero que me agradezcan por haber propuesto, en física, opiniones tales, que se acomodan mucho mejor a la teología que las que ordinariamente se proponen. Pues, en verdad, la Iglesia nunca ha enseñado (al menos, que yo sepa), que las especies del pan y del vino que permanecen en el Sacramento de la Eucaristía sean accidentes reales, que subsisten milagrosamente por sí solos, una vez desaparecida la substancia en que residían.[57]

Es verdad, en efecto, que el Concilio de Trento utiliza la palabra *species,* y no *accidens,* aunque no con la significación de apariencia irreal, sino real; igualmente, el mismo Concilio no afirma que los accidentes reales permanezcan sin sujeto, cosa que sí hacía Santo Tomás. Por ello Descartes escribe:

> Además, el espíritu humano no puede concebir que los accidentes del pan sean reales y existan, con todo, sin su substancia, sino concibiéndolos, a su vez, como si fueran substancias; por ello, parece haber contradicción entre el hecho de que cambie toda la substancia del pan, como la Iglesia cree, y que, no obstante, quede algo real que estaba antes en el pan; pues no puede concebirse que permanezca como real nada más que lo que subsiste; y aunque se llame a eso un accidente, se lo concibe como substancia. En efecto: es como si se dijera que cambia en realidad toda la substancia del pan, pero que, sin embargo, permanece esa parte de la substancia denominada accidente real: y si ahí no hay contradicción en las palabras, parece que sí la hay en el concepto. Y esta parece ser la razón por la que algunos se han alejado, en este punto, de la Iglesia Romana [como Lutero, para quien coexisten las sustancias del pan y del cuerpo de Cristo...] Ahora bien: creo que está ya bastante claro que la opinión que admite accidentes reales no se acomoda a las razones de la teología; y espero demostrar dentro de poco que es del todo contraria a las de la filosofía.

57. *Respuesta a las cosas que pueden llamar la atención a los teólogos,* ibíd., pp. 198-202.

> Por lo demás, es imposible suponer que los accidentes sean reales, sin añadir innecesariamente, al milagro de la transubstanciación (que es el único que puede inferirse de las palabras de la consagración), otro milagro distinto e incomprensible, en cuya virtud esos accidentes reales existen sin la substancia del pan, y, sin embargo, no pasan a ser substancias ellos mismos. Lo cual no solo repugna a la razón humana, sino incluso al axioma de los teólogos, según el cual las palabras de la consagración obran su efecto dentro de los límites estrictos de su significado, no queriendo ellos reputar como milagrosas las cosas que pueden explicarse por la razón natural.
>
> Por ello, si se me permite decir aquí libremente la verdad, me atrevo a esperar que vendrá un tiempo en el cual la opinión que admite los accidentes reales será rechazada por los teólogos como poco segura para la fe, alejada de la razón y enteramente incomprensible, siendo admitida la mía en su lugar, como cierta y fuera de toda duda.[58]

La esperanza de Descartes no se ha cumplido. En primer lugar, porque la Iglesia considera que las *especies* eucarísticas son reales, no aparentes o irreales, aunque —como dice Santo Tomás— existan sin sujeto de inhesión. En segundo lugar, porque el propio Descartes quedó prisionero del viejo concepto de sustancia: no supo librarse de él, lo cual le hubiera facilitado el camino para dar otra explicación eucarística más satisfactoria.

Pero volveremos a tratar ese tema en el tercer capítulo. Sigamos viendo ahora cómo Descartes, en efecto, no pudo librarse de esas categorías escolásticas, cuyo peso le impidió llevar a cabo *otra filosofía cristiana.*

Como consecuencia de su formación intelectual escolástica en *La Flèche,* el concepto de sustancia resulta fundamental en Descartes y, a partir de él, en todos los filósofos racionalistas. El filósofo francés confiesa que no sabe lo que es la sustancia, pero establece que sustancia es toda cosa (veamos la cosificación) que

58. Ibíd., pp. 203-204.

existe de tal modo que no necesita de ninguna otra para existir (y aquí nos damos cuenta de la autosuficiencia o independencia de toda sustancia, lo contrario de la menesterosidad de la persona humana, que necesita de los demás). Tomada esta definición de un modo literal, es evidente que solo podría existir la sustancia infinita (Dios), ya que los seres finitos, pensantes o extensos, son creados y conservados por él. Descartes mismo reconoció que esa definición solo puede aplicarse de modo absoluto a Dios, aunque la utiliza para explicar la independencia mutua entre la sustancia pensante (alma) y la sustancia extensa (cuerpo, materia), que no necesitan la una de la otra para existir.

Ortega mostró que Descartes tomó de Suárez esa definición de sustancia: Descartes «es quien más subrayadamente va a darnos la verdadera definición de la sustancia aristotélica y escolástica que ni Aristóteles ni los escolásticos» dieron: «entiendo por sustancia no otra cosa que aquella que existe de tal modo que no necesita de nada más para existir». Ortega escribe que «yo no he encontrado, más que en el padre Suárez, en las *Disputaciones metafísicas,* de paso, una expresión que puede ser un precedente de ella, cuando dice el padre Suárez: "que la sustancia no necesita de ningún sujeto para existir"». Ortega añade: «Me extraña sobremanera que los biógrafos de Descartes no hayan sospechado que Descartes tuvo que estudiar, tuvo que leer y aprender en este libro».[59]

Todo lo cual muestra el grado de aceptación inercial de la categoría de sustancia, que Aristóteles transmite a su posteridad, y de la que no pueden sustraerse los filósofos más innovadores.

Leamos en este momento un texto muy significativo del filósofo francés:

> *Yo soy, yo existo;* eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues,

59. J. Ortega y Gasset, *La razón histórica [Curso de 1940],* en *Obras completas,* vol. 9, *op. cit.,* pp. 537-538.

> hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa.[60]

Advertimos que con ese texto Descartes subraya la cosificación de la persona: para él, solo soy una *cosa* que piensa. Este es un rasgo característico del sustancialismo iniciado por Aristóteles y que parece que sigue arrastrando la filosofía hasta nuestros días: la persona es vista como sustancia, como soporte, como *algo,* como *qué,* cuya función es pensar, lo cual coincide con el intelectualismo de la vieja *filosofía cristiana.* Pero la persona es principalmente *alguien, quién* (aunque también *algo* o *qué:* el cuerpo), que encuentra su realización más plena en amar.

Para Descartes, yo consisto en pensar. Y el pensamiento no recae directamente sobre las cosas (cuya existencia no nos consta en principio), sino sobre las ideas: yo no pienso en un objeto conocido, sino en la idea que de ese objeto tengo en mi mente (la idea es como una representación o fotografía que contemplamos). Así comienza Descartes el idealismo que culminará en Husserl, el cual también pedirá «contemplar» la conciencia como si esta fuera una foto de la realidad. «Reducida *toda* realidad a lo que pasa en la conciencia del hombre».[61] Ortega se opondrá a todo esto porque para el filósofo español el pensamiento es siempre ejecutivo, es decir, piensa siempre algo, y si yo quiero contemplar mi pensamiento, este ya ha pasado y contemplo esa «foto» de mi pensamiento anterior desde este yo presente que soy; para Ortega, la empresa de nuestro tiempo consiste en superar dicho idealismo y considerar mi vida como el acontecimiento en que ese *quién* ejecutivo, que soy yo —abierto a la realidad, proyectivo y no

60. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* 2, *op. cit.,* pp. 25-26.

61. J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida,* en *Obras completas,* vol. 6, *op. cit.,* p. 261.

sustrato—, conoce, piensa, ama, ve u oye *algo* o a *alguien,* ambos en mutua dependencia, unidos aunque distintos.

Esa superación orteguiana del idealismo y del realismo (por consiguiente, del concepto de *sustancia,* central en los dos movimientos) resulta útil para la nueva *filosofía cristiana.*

En realidad, el Evangelio (desde el cual parte nuestra *filosofía cristiana)* nos enseña que cada persona es más persona cuando ama a Dios y a sus criaturas en sí mismas, no en las representaciones que de ellas hace mi mente. Amando es como se accede al verdadero conocimiento no de ideas o representaciones en la *res cogitans* o mente, sino de la mismidad de los demás, a quienes cuidamos con nuestras buenas obras y en quienes podemos habitar.

Descartes llegó a la exageración del sustancialismo cuando distingue tres esferas o ámbitos de la realidad: Dios o sustancia infinita *(res infinita),* el yo o sustancia pensante *(res cogitans)* y los cuerpos o sustancia extensa *(res extensa).* Fijémonos cómo para Descartes la sustancia es *res,* cosa. De ahí que hablemos de la cosificación que hace de Dios y del hombre: «conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo».[62]

Para Descartes, yo soy una cosa pensante, absolutamente distinta e independiente de toda cosa extensa, incluso de la realidad cercanísima de mi cuerpo. Mi cuerpo *(res extensa)* es una especie de añadido que tengo, porque para Descartes yo soy *res cogitans.*

Como yo soy *res cogitans* (alma), una cosa independiente, me sirvo de la *res extensa* que es mi cuerpo, otra cosa independiente: he aquí el nuevo dualismo planteado por Descartes, el cual en su concepción del hombre vuelve a Platón.

La esencia o naturaleza del mundo físico es para Descartes la extensión. Junto a la *res infinita* que es Dios aparecen las dos sustancias finitas: la sustancia pensante —el hombre— y la sustancia extensa —el mundo—. Estas últimas son dos esferas de la realidad que no

62. R. Descartes, *Discurso del método,* 4, *op. cit.,* p. 62.

tienen contacto ni dependencia alguna entre sí, lo cual plantea el problema de su comunicación, consecuencia del idealismo, que será la gran cuestión del siglo XVII. ¿Cómo puede pasar lo extenso a mi alma, que no es extensa? ¿Y cómo puede actuar mi alma, inextensa, sobre mi propio cuerpo para moverlo, siendo dos sustancias tan distintas e independientes? Según Descartes, es Dios, fundamento de las dos sustancias finitas, quien efectúa esa comunicación.

Como vemos, el sustancialismo introducido por Aristóteles llega aquí a su última consecuencia, que es una grave aporía, solo resuelta cuando Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz recurren a Dios, que según ellos es el que hace posible la interacción de las sustancias. Escribirá Ortega que Descartes, «sin advertirlo y cuando creía dudar de todo continúa creyendo en todas esas nociones de la filosofía escolástica de la que pretende radicalmente separarse».[63]

El Evangelio, en cambio, tiene una visión unitaria del hombre y, según él, no puedo reducirme a ser una *res cogitans* o sustancia pensante, ni tampoco a ser alma independiente de mi cuerpo: el concepto de sustancia resulta totalmente ajeno a la visión cristiana de la realidad. Tampoco Dios es, como considera Descartes, *res infinita,* la súper cosa, la sustancia infinita, escasamente personal, una especie de máquina ocupada en hacer que las sustancias finitas interactúen, y de ahí procede la idea que suele tenerse de él: algo frío, distante, sin amor, ajeno a la razón, que no se conmueve porque es «motor inmóvil». Un Dios terrible y cruel, al que se atribuyen cualidades mezquinas, inhumanas, no divinas en definitiva.

Lo decisivo es que para Descartes la razón no puede nada con el gran tema de Dios; sería menester ser *más que hombre,* en lo cual viene a coincidir con una larga tradición opuesta a la *nueva filosofía cristiana:*

> Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía yo ganar el cielo. Pero habiendo

63. J. Ortega y Gasset, *La razón histórica [Curso de 1944],* en *Obras completas,* vol. 9, *op. cit.,* pp. 678.

> aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está tan abierto para los ignorantes como para los doctos y que las verdades reveladas, que allá conducen, están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que, para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella, era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por tanto, algo más que hombre.[64]

5. Los animales como máquinas

Si Aristóteles negaba la inmortalidad del alma humana, igualmente lo hacía con la del animal, que equipara al esclavo y a la mujer. Según Tomás de Aquino, a diferencia del alma humana que es incorruptible e inmortal, el alma de los seres sensitivos se corrompe con la muerte de estos.

De acuerdo con ello, según el cartesianismo el hombre es principalmente *res cogitans,* y Dios hace posible la comunicación de esta con la *res extensa* de su cuerpo. Los animales son solo *res extensa,* incapaces de conocer las ideas (objeto directo y exclusivo de la *res cogitans).* El P. Malebranche era ferviente seguidor del mecanicismo de Descartes, quien sostenía que los animales son meras máquinas, incapaces de sentir dolor. Descartes desarrolló en el *Tratado del hombre* (leído con admiración por Malebranche) la teoría de que los seres vivos son maquinarias complejas, relojes delicados, engranajes biológicos que responden, con unos estímulos, siempre igual.

Se cuenta que en cierta ocasión paseaba Malebranche por la Rue Saint-Jacques de París con algunos amigos; una perra preñada se les acercó moviendo el rabo. Malebranche se arrodilló, la acarició, y después, para sorpresa de todos, se levantó (asegurándose de que sus amigos lo mirasen) recogiéndose la sotana y le dio al pobre

64. R. Descartes, *Discurso del método,* 1, *op. cit.*, p. 40.

animal una fuerte patada en el vientre. Los compañeros de Malebranche lanzaron exclamaciones de horror. «El pobre animal se alejó dando aullidos conmovedores, que Malebranche, cartesiano, escuchó impasible. "No importa —decía—. ¡Es una máquina, es una máquina!"».[65]

El médico español Gómez Pereira había publicado una obra en 1554, calificada por algunos autores como precursora de Descartes, en la que afirmaba el automatismo de las bestias o la insensibilidad de los animales, equiparados con lo que muchos pensaban sobre los indios, considerados —contra la orden de la Corona Española— no como hombres, sino como bestias de carga («máquinas», dirían Descartes y Malebranche) sin almas racionales, a fin de justificar su esclavitud. Gómez Pereira despreciaba que algunos se compadecieran del maltrato a los animales. Estos no pueden conocer los universales. La segunda edición del libro de Gómez Pereira se hizo en 1749.[66]

Al año siguiente, el padre benedictino español Benito Jerónimo Feijoo reaccionará contra ese parecer: defiende que quien es depravado con los animales acaba siéndolo también con los seres humanos. Seguidamente reproduzco algunos párrafos de esa carta.

Escribe que le conmueven los males de los animales: se compadece de ellos no por tener «un corazón afeminado», sino que lo tenía «muy valeroso, por las pruebas que he dado de fortaleza de ánimo, en la firmeza con que me he mantenido contra tantos émulos como me han atacado, y aún sin cesar me están atacando». Se lamenta del dolor de las bestias, «pero mucho más cuando sin motivo alguno justo, solo por antojo o capricho las hacen padecer. Cuando advierto que están para torcer el pescuezo a una gallina, o entrar el cuchillo a un carnero, aparto los ojos por no verlo». Nunca «en los muchos viajes que hice, usé de la espuela con las caballerías que montaba, sino lo muy preciso para una moderada

65. J. Ortega y Gasset, prólogo a *Veinte años de caza mayor,* del conde de Yebes, en *Obras completas,* vol. 6, *op. cit.*, p. 308.

66. Cf. G. Pereira, *Antoniana Margarita,* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela y Fundación Gustavo Bueno, 2000.

jornada, y miraba con enojo que otros por una levísima conveniencia no reparasen en desangrar estos pobres animales. Siempre que veo un muchacho herir sin qué ni por qué a un perro con una piedra, quisiera estar cerca de él para castigar con dos bofetadas su travesura». ¿Pero «¿esto es ser de corazón afeminado? Nada menos. Dista tanto lo compasivo de lo apocado, que los filósofos, que más observaron la conexión de unos vicios con otros, hallaron que el de la crueldad es en alguna manera propia de los cobardes. Y en las historias se ve que rarísimo hombre muy animoso fue notado de inhumano; siendo al contrario comunísima en príncipes cobardes la crueldad».

El «apoyo de San Juan Crisóstomo es soberano a mi intento. Este Santo doctor fue dotado de una fortaleza sumamente heroica, de una grandeza de ánimo incomparable, que nunca pudieron doblar las iras». Y «¿tenía el Crisóstomo por indigna de su gran corazón la misericordia en orden a los brutos? Antes la recomienda como propia de todo hombre virtuoso. Son las almas de los justos, dice el Santo, sumamente blandas y amorosas, de suerte que extienden su genio compasivo no solo a los propios, mas también a los extraños; y no solo a los hombres, mas también a los brutos».

El ejemplo de otro «santo doctor de mi religión, esto es, San Anselmo, no es menos favorable que la doctrina del Crisóstomo». San Anselmo

> tenía unas entrañas tan dulces y amorosas que no solo era de un trato benignísimo con todos los hombres, sin excluir los mismos infieles, o paganos, mas se extendía esta benignidad aun hasta las bestias: de que refiere algunos ejemplos. En una ocasión que viajaba el Santo, una liebre acosada de los perros fue a guarecerse debajo de su caballería, y el Santo se detuvo a protegerla, hasta que logró su fuga. En otra se le vio entristecerse mucho por lo que padecía un pajarillo, con quien jugueteaba un muchacho, teniéndole preso con un hilo, y alegrarse a proporción cuando vio que el pájaro, rompiéndose el hilo, había recobrado su libertad.

Es «para mí certísimo que este genio conmiserativo hacia las bestias prueba un gran fondo de misericordia hacia los de la propia especie; en lo que me confirma también el Crisóstomo, citado arriba, cuando dice que quien es compasivo hacia un bruto, mucho más lo será respecto de otro hombre». Y al contrario, en un corazón capaz de crueldad «hacia las bestias no cabe mucha humanidad hacia los racionales. Ni puedo persuadirme a que quien se complace en hacer padecer un bruto, se doliese mucho de ver atormentar a un hombre». Pero «me duele, y me indigna ver, que haya hombres tan excesivamente amantes de su regalo, que por hacer un bocado de carne más delicioso, no duden de atormentar cruelísimamente antes de matarle al pobre animal que les ha de prestar su regalo».

Hay crueldad «de deleitarse en el mismo tormento del bruto, el cual puede ser tan horrible, como abrasar vivo a un perro, que algunos teólogos morales lo dan por pecado grave, cuando no se hace por otro motivo que el bárbaro deleite de verle arder. Y yo subscribo sin la menor perplejidad a la opinión de estos teólogos». Los filósofos cartesianos «solo reconocen los brutos en cualidad de máquinas autómatas, desnudas de todo sentimiento».[67]

Leibniz considerará que «si el animal no comienza nunca naturalmente, tampoco acaba nunca naturalmente, y que no solo no habrá ninguna generación, sino que tampoco habrá ninguna destrucción total ni muerte tomada en sentido riguroso».[68] Los animales

> tienen capacidad de sentir y almas inmateriales (propiamente hablando), tan poco perecederas como lo son los átomos en Demócrito o en Gassendi, mientras que los cartesianos, embrollados sin motivo en lo referente a las almas de los animales, y no sabiendo qué hacer en el caso de que dichas al-

67. B. J. Feijoo, «Si es racional el afecto de compasión respecto de los irracionales», en *Cartas eruditas y curiosas*, 27, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (edición digital), 1998.

68. G. W. Leibniz, *Monadología*, 76, Oviedo, Pentalfa, 1981, p. 141.

> mas se conserven (sin haberse dado cuenta de que el animal se conserva incluso cuando se le reduce al mínimo), se han visto obligados a negar a las bestias incluso la capacidad de sentir, en contra de todas las apariencias y de la opinión común al género humano.[69]

La vieja *filosofía cristiana* giraba en torno a la ciencia lógica establecida por Aristóteles: estaba tan obsesionada con la importancia de conocer lo universal, tarea exclusiva del hombre racional, que este intelectualismo concibe una especie de *Dios intelectual,* que solo admite que se le asemejen y acerquen las criaturas capaces de una determinada forma de intelectualidad.

Ha habido «una extraña beatería que ha suscitado siempre lo abstracto, como si la abstracción fuera una operación mágica —o por lo menos alquímica— capaz de dar a lo abstraído una nueva naturaleza distinta de la que tenía cuando estaba en lo concreto. Abstraer sería transmutar en el oro de lo abstracto el cobre de lo concreto». Esta «beatería hacia lo abstracto se complica con una beatería hacia lo universal». Ambas

> beaterías, como todas las demás de Occidente, proceden de Platón, que ha sido el Mississipí de la beatería. Con esta nada se consigue y todo se pringa, porque no es buen camino para diferenciar al hombre del animal fundar su discriminación en la capacidad de abstraer y generalizar. Sobre que si fuese esto verdad, quedarían separados el hombre y el animal, lo cual va contra la norma metodológica de la continuidad, que nos aconseja diferenciar sin separar.[70]

69. Íd., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 63.

70. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, op. cit.,* p. 1021.

6. El amor de Dios según Leibniz

El intelectualismo aristotélico ha hecho concebir a Dios con cualidades inadecuadas, opuestas a la perspectiva cristiana, subrayadas desde la visión mecanicista cartesiana. Hay, sin embargo, unos textos de Leibniz que procuran provecho espiritual, algo que no debería ser infrecuente en filosofía:

> *Que el amor de Dios pide una entera satisfacción y aquiescencia respecto a lo que hace.* El conocimiento general de esta gran verdad, que Dios obra siempre del modo más perfecto y deseable posible, es en mi opinión el fundamento del amor que debemos a Dios sobre todas las cosas puesto que el que ama busca su satisfacción en la felicidad o perfección del objeto amado y de sus acciones. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est.*

Para Leibniz, en efecto, la verdadera amistad, que es la unión de voluntades (no la adecuación de intelectos), consiste en querer lo mismo que quiere Dios y no querer lo que él no quiere; es decir, que se cumpla no su intelecto, sino su voluntad, como rezamos en el *Padrenuestro.* Frente a un pagano intelectualismo en nuestra relación con Dios, para Leibniz es capital el amor. Y sigue diciendo:

> Y yo creo que es difícil amar bien a Dios cuando no se está dispuesto a querer lo que quiere, aun cuando se tuviera poder para cambiarlo. En efecto, los que no están satisfechos de lo que hace, me parecen semejantes a súbditos descontentos cuya intención no es muy diferente de la de los rebeldes. Creo, pues, que, según estos principios, para obrar conforme al amor de Dios no basta tener paciencia forzosamente, sino que es menester estar verdaderamente satisfecho de todo lo que nos ha ocurrido según su voluntad. Entiendo esta aquiescencia en cuanto al pasado. Pues en cuanto al porvenir no hay que ser *quietista* ni esperar ridículamente de bra-

> zos cruzados lo que haga Dios, según aquel sofisma que los antiguos llamaban λόγον ἀεργον, la razón perezosa, sino que hay que obrar según la *voluntad presuntiva de Dios,* en la medida en que podemos juzgar de ella, tratando con todo nuestro poder de contribuir al bien general y en particular al ornato y a la perfección de lo que nos afecta o de lo que nos es próximo y por decirlo así al alcance. Pues aun cuando los acontecimientos hayan hecho ver acaso que Dios no ha querido actualmente que nuestra voluntad tenga su efecto, de esto no se sigue que no haya querido que hiciésemos lo que hemos hecho. Al contrario, como es el mejor de todos los señores, nunca pide más que la intención recta. Y a él corresponde conocer la hora y el lugar propio para hacer que se logren los buenos designios. [...] Basta, pues, con tener confianza en que Dios lo hace todo del modo mejor y que nada podría dañar a los que lo aman.[71]

Sobran los comentarios. Escuchemos una vez más a Leibniz, porque sus palabras edifican:

> Como no me gusta juzgar de las personas con mala intención, no acuso a nuestros nuevos filósofos, que pretenden desterrar las causas finales de la física, pero tengo que reconocer, sin embargo, que las consecuencias de esa opinión me parecen peligrosas [...], como si Dios no se propusiera ningún fin ni bien al obrar, o como si el bien no fuera el objeto de su voluntad. [...] Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto. [...] Cuando vemos algún buen efecto o alguna perfección que sucede o que se sigue de las obras de Dios, podemos decir con seguridad que Dios se lo ha propuesto. Pues no hace nada por azar, y no se parece a nosotros, a quienes a veces se nos escapa el hacer el bien. [...] Todos los que ven la admirable estructura de los animales se sienten inclinados a reconocer la sabiduría

71. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica,* 4-5, Madrid, Alianza, 2002, pp. 56-57.

> del autor de las cosas, y yo aconsejo a los que tienen algún sentimiento de piedad y aun de la verdadera filosofía, que se aparten de las frases de algunos espíritus muy presuntuosos, que dicen que se ve porque acontece que se tienen ojos, sin que los ojos hayan sido hechos para ver. Cuando se está en serio en estas opiniones que lo atribuyen todo a la necesidad de la materia o a un cierto azar (aunque una y otra cosa deban parecer ridículas a los que entienden lo que antes hemos explicado), es difícil que se pueda reconocer a un autor como inteligente acerca de la naturaleza. Pues el efecto debe corresponder a su causa, e incluso como mejor se conoce es mediante el conocimiento de la causa, y no es razonable introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas y luego, en lugar de emplear su sabiduría, no servirse más que de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos.[72]

El propósito de Leibniz es, como él mismo escribe, «elevar el espíritu de nuestros filósofos de las consideraciones meramente materiales a meditaciones más nobles».[73] Sus pensamientos, «lejos de perjudicar, sirven para confirmar la religión, para disipar dificultades muy grandes, para inflamar a las almas de amor divino». Hay que considerar que «Dios está todo en nosotros y que está unido íntimamente a todas las criaturas». Incluso Leibniz cita a Santa Teresa de Jesús: «Y por esto una persona de espíritu muy elevado, y venerada por Su Santidad, acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo».[74]

Leibniz utiliza expresiones sumamente curiosas, que no se han empleado más que en su pluma: se sirve de la palabra «ternura», *tendresse*. Es extraordinario. A veces se entiende el amor a Dios de un modo abstracto, se piensa que el amor a Dios consiste en cumplir los mandamientos: sí, pero la palabra amor quiere decir otra realidad. El sentido primario de la palabra «amor» es otro.

72. Ibíd., pp. 19, 77-78.
73. Ibíd, pp. 23, 82.
74. Ibíd., pp. 32, 94-95.

Para Leibniz, amar a Dios es amarlo con ternura: Dios es receptor de nuestro amor y de nuestra ternura, «de notre amour et de notre tendresse».[75]

Y emplea otra palabra maravillosa: Leibniz dice que Dios es encantador, *charmant;* no hay nada más perfecto que Dios ni nada más encantador, «il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant».[76] Dios tiene por nosotros no un amor abstracto, sino ternura, y el hombre debe tener también ternura hacia Dios. Hay entre él y nosotros no una relación intelectual, sino otra estrictamente personal, que es de amor, de ternura, de libertad: precisamente así es la persona, cuya esencia más verdadera es el amor.

Fijémonos en la enorme diferencia que marca Leibniz con respecto a la teología basada en un intelectualismo completamente alejado de lo que es el amor, la ternura, el encanto personales de la auténtica *filosofía cristiana.*

Leibniz, además, se esfuerza por superar la cosificación de la persona, vista como *qué* o *algo* desde Aristóteles hasta Descartes. Para Leibniz, en cambio, la persona es principalmente *quién.* Por ello escribe que el alma «puede decir ese *yo*».[77] Este es

> el primer texto, probablemente, en que aparece el término *yo,* de tan larga historia filosófica, empleado sustantivamente y en sentido rigurosamente metafísico. Descartes hace un uso pronominal del yo, y por eso dice *je* (con verbos): *je pense, je suis.* [...] En Leibniz tiene ya el carácter de realidad última [...], *temporal,* fundada en el recuerdo, y *personal:* ser yo es ser siempre el mismo *personaje,* a lo largo del tiempo, y saber *quién* se es.[78]

75. Íd., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* Préface, París, Garnier-Flammarion, 1969, p. 27.

76. Íd. Remito a mi libro *Conocer a Dios, op. cit.*

77. Íd., *Discurso de metafísica, op. cit.,* p. 97.

78. J. Marías, nota 78 a G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica,* p. 135.

Leibniz hace lo contrario que Spinoza: mientras este redujo la sustancia a un ente único, naturaleza o Dios, Leibniz restituye a cada esencia personal el carácter de *individualidad.* Esto resulta la consecuencia de traducir bien el vocablo griego οὐσία *(ousía),* que no significa «sustantia», sustrato o lo que está debajo, sino *haber, bien, patrimonio.* La sustancia o sustrato (ὑποκείμενον, *hypokeímenon)* significa lo independiente para Aristóteles, Santo Tomás, Descartes o Spinoza. Frente a la dualidad cartesiana de la *res extensa* y la *res cogitans,* independientes entre sí y de la *res infinita* que es Dios, Leibniz prefiere los distintos bienes interdependientes que denomina (con cierto aire mecanicista que no nos acaba de convencer) «mónadas».

Quizá también Leibniz haya sido el primero en darse «perfectamente cuenta de que el término latino *substantia* no traduce lo más profundo de la οὐσία griega».[79] *Substantia* traduce la griega ὑποκείμενον *(hypokeímenon)* o sustrato, lo cual ha causado tanta cosificación en la visión que del hombre y de Dios suelen tener la filosofía y la teología.

Para la nueva *filosofía cristiana* será vital la correcta traducción de οὐσία como *haber, bien, patrimonio, hacienda* o *contenido,* mucho más importante que el *continente, soporte* o *sustrato* que es la sustancia. Volveremos sobre este delicado asunto cuando tratemos el tema de la conversión eucarística.

7. Un debate entre Leibniz y Locke

En 1690, Locke publicó su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* obra que no agradó a Leibniz, el cual, como réplica, comenzó a escribir sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* que terminó en 1704. Pero este último año murió Locke, por lo que Leibniz consideró que era mejor dejar de publicar su respuesta, ya que el filósofo inglés no podía defenderse. Esto hizo que el libro

79. Ibíd., nota 20, p. 112.

de Leibniz, fallecido en 1716, permaneciese inédito hasta 1765, año en que, por fin, fue publicado, cuando se hizo la primera edición —incompleta— del conjunto de sus obras. Por esa delicadeza (su libro era una discusión con Locke, el cual ya no podía contestar), los *Nuevos ensayos* permanecieron inéditos hasta medio siglo después de la muerte de Leibniz. Lástima que ese extraordinario texto no fuera conocido hasta tan tarde, cuando ya se había impuesto el pensamiento de Locke no solo en Europa, sino también en los Estados Unidos de América, adonde pronto llegó.

Según el empirismo, no hay verdades inmutables y eternas; el hombre no encuentra dentro de sí la verdad: «no existen ideas en la mente antes de que se las comuniquen los sentidos».[80] Por el contrario, Leibniz considera que todo hombre es capaz de encontrarla dentro de sí mismo. Para Leibniz, la experiencia constituye solo el material, la ocasión, la introducción para conocer la verdad inmutable y eterna; en cambio, para el empirismo la experiencia sensible es todo: ella y solo ella decide lo que es verdad, lo que es el derecho y la libertad; todo es relativo según el espacio y el tiempo.

Leibniz escribe en esa obra respecto del libro de Locke:

> Nuestras discrepancias son sobre temas de alguna importancia. Se trata de saber si el alma en sí misma está enteramente vacía, como las tablillas en las que todavía no se ha escrito nada *(tabula rasa),* tal y como piensan Aristóteles y el autor del *Ensayo,* y si todo lo que en ella está trazado proviene únicamente de los sentidos y de la experiencia, o si por el contrario el alma ya contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos únicamente despiertan en ocasiones, como yo sostengo con Platón e incluso con la Escuela, y con todos los que así interpretan el pasaje de San Pablo (Rom 2,15) en el que señala que la ley de Dios está escrita en los corazones.

80. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Lib. 2, cap. 1, 23, Madrid, Editora Nacional, 1980, vol. 1, p. 182.

Los «sentidos, si bien son necesarios para todos nuestros conocimientos actuales, no bastan para suministrárnoslos todos, puesto que los sentidos nunca proporcionan más que ejemplos, es decir, verdades particulares o individuales». Las verdades necesarias «deben tener principios cuya demostración no dependa de ejemplos, y en consecuencia tampoco del testimonio de los sentidos, aunque sin los sentidos ni siquiera se nos hubiera ocurrido pensar en ellos». La lógica, la metafísica y la moral están «repletas de dichas verdades, y en consecuencia su prueba solo puede provenir de aquellos principios internos a los que se denomina innatos». Estas «leyes eternas de la razón en el alma» las podemos descubrir «en nosotros mismos a fuerza de atención, para lo cual los sentidos nos proporcionan las ocasiones, y así el éxito de los experimentos sirve de confirmación a la razón, más o menos como las comprobaciones sirven en aritmética para evitar los errores del cálculo cuando el razonamiento es largo».[81]

> Esta *tabula rasa* de la que tanto se habla, en mi opinión no es más que una ficción. [...] Y aquellos que hablan de tabla rasa, tras haber desprovisto al alma de ideas, no pueden decir qué es lo que queda, como les ocurre a los filósofos de la Escuela, que no le dejan nada a su materia prima. Se me responderá acaso que esta *tabula rasa* de los filósofos solo quiere significar que el alma natural y originariamente solo posee puras facultades. Pero las facultades sin ningún tipo de acto, en una palabra, las puras potencias de la Escuela, son asimismo ficciones que la naturaleza desconoce y que solo se obtienen a base de hacer abstracciones. Pues, ¿dónde sería posible encontrar en el mundo una facultad que se reduzca a la sola potencia y no ejerza ningún acto? Siempre existe una disposición a la acción, y a una determinada acción mejor que a otra. Y aparte de la disposición, existe una tendencia a la acción, e inclusive, en cada sujeto existen una infinidad de tendencias: dichas tendencias

81. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, prefacio, *op. cit.*, pp. 40-42.

> nunca existen sin algún tipo de efecto. Concedo que la experiencia es necesaria para que el alma se vea determinada a tales o cuales pensamientos, y para que tome en cuenta las ideas que hay en nosotros, pero ¿cómo la experiencia y los sentidos pueden llegar a producir ideas? ¿Tiene el alma ventanas, se parece a las tablillas? ¿Es como la cera? Es claro que cuantos conciben así al alma, en el fondo la hacen corporal. Se me objetará el axioma admitido por los filósofos, según el cual *«nada hay en el alma que no venga de los sentidos»*. Pero hay que exceptuar al alma misma, y a sus afecciones. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,* excipe: *nisi ipse intellectus.*[82]

Todo eso lleva a la confianza que debe tenerse en todo hombre, depositario de la verdad. He aquí otro rasgo de lo que es el Humanismo. Por consiguiente, cuanta más libertad se dé a la persona, mejor capacidad tendrá de entrar dentro de sí para conocer el bien.

En cambio, para Locke —que en este punto coincide con Hobbes— la libertad humana constituye un peligro potencial que es necesario controlar mediante el freno de las leyes, dado que el hombre es naturalmente egoísta. Hobbes y el empirismo piensan que educar al hombre significa restringir su libertad, a la que consideran peligrosa. Según Locke, la tolerancia es un principio para que la libertad se ejerza bajo el control del Estado y sus leyes. Tolerancia significa sobre todo establecer los límites de la libertad individual. Desde esta perspectiva empirista, todo es relativo a las normas del Estado.

Pero Leibniz —que confía en cada persona y en su buen uso de la sagrada libertad que tiene, siempre buena— pensaba que debe enseñarse a amar la virtud por sí misma y que se hace necesaria una educación del hombre para la libertad, sobre la cual hay que construir la organización social y sus leyes con el fin de que

82. Ibíd., Lib. II, cap. 1, pp. 118-119. Además de mostrar en esas líneas su disconformidad con Aristóteles, la escolástica y Locke, Leibniz hace una crítica profética de lo que será la fenomenología, en sintonía con lo que también criticará Ortega.

dicha libertad se ejerza adecuadamente y con buenos resultados. A esto lo llama Leibniz, con San Agustín, la *Ciudad de Dios,* regida por el *ordo amoris.* Este orden es regulado por reglas y leyes de acuerdo con esas verdades que el hombre descubre dentro de sí y que permiten todo el bien posible en el mundo. Se trata de organizar cada Estado según las características de la *Ciudad de Dios:* la libertad permite que cada hombre aporte lo mejor de sus facultades para el progreso de la sociedad, en la que todos sean educados no solo en las ciencias y en las artes, sino en la virtud, de modo que su ejercicio resulte una agradable costumbre. Se trata también de no dejar ninguna falta sin castigo y ninguna buena acción sin recompensa, de enseñar al hombre a encauzar su libre actividad creadora mediante el empleo de la razón. Según Leibniz, la condición humana no está corrompida por completo, como pensaba Lutero (y, por extensión, Hobbes y Locke), sino que hay que esperar bienes de ella.

Ocurre que, por haberse implantado en nuestras sociedades el pensamiento político de Locke (sobre el de Leibniz), la democracia y el liberalismo han tenido ese infortunio de que sus teóricos —empiristas y sus continuadores «ilustrados»— eran defensores de la libertad económica y política, pero no creían demasiado en la *humana,* aquella por la cual el hombre es persona, porque constituye su condición fundamental. El empirismo, con su tendencia a la reducción de todo al modo de ser de las cosas, solía considerar que, como estas, la persona está determinada por su naturaleza. Hay un cierto determinismo en el pensamiento de Locke. Las consecuencias políticas y jurídicas de esto han sido graves. Por eso Julián Marías veía la necesidad de una nueva fundamentación del liberalismo, que arrancase de sus raíces antropológicas, y repetía que los problemas de la democracia se solucionan con mayor libertad. Es decir, aunque nos parezca extraño, cuando un sistema democrático encuentra dificultades es porque todavía tiene pocas libertades: sus crisis políticas no se deben a que haya mucha libertad, sino a su disminución.

El hombre se comportará mejor cuanta mayor sea su libertad, mientras que obrará peor cuantas menos libertades tenga. Descu-

bierta con libertad la verdad de la ley escrita en el interior, esta hará verdaderamente libre a cada hombre. De eso se trata. El miedo a la libertad y su limitación es ejercido por todos los totalitarios que quieren manipular a los hombres para que no descubran la verdad; su miedo a la verdad hace que la oculten con la privación de las libertades para no descubrirla como ley interior.

Es interesante ver cómo a veces la creencia en la libertad política y su defensa no está sostenida por algo mucho más profundo, que es precisamente la creencia en la libertad humana, algo en lo que no creía Lutero. Este, en efecto, había publicado frente a Erasmo su *De servo arbitrio.* Porque el hombre no es libre para Lutero, antihumanista de cuño maniqueo, que llenó de insultos al humanista holandés.

Según Erasmo,

> la libertad del albedrío fue herida por el pecado, pero no extinguida. Se volvió renga al punto de que, antes de recibir la gracia, somos más propensos a inclinarnos hacia el mal que hacia el bien; sin embargo, no está destruida.[83]

En contraposición a la visión optimista que el Humanismo tiene del hombre como libre, digno y centro del universo, Lutero, dejándose llevar por el pesimismo, concibe al hombre como esclavo, como nada, como pecado. Corrompido, todo lo que haga es malo. Ante Dios, las obras del hombre, aunque se presenten aparentemente como hermosas y buenas, no valen para nada, en realidad son pecados mortales. Lutero y otros

> exageran desmesuradamente el pecado original, por el cual incluso las facultades más excelentes de la naturaleza humana estarían corrompidas al punto de que no sería posible hacer otra cosa que ignorar y odiar a Dios, y de que, incluso justifi-

83. Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío (Respuesta a Martín Lutero),* II, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2012, p. 67.

> cado por la gracia de la fe, el hombre no podría hacer algo que no fuera pecado. [...] Así, comienzan por hacer un Dios casi cruel que se enfurece contra todo el género humano. [...] Después, cuando dicen que incluso aquellos que son justificados por la fe no pueden hacer nada más que pecar a tal punto que también amando a Dios y creyendo en él son dignos de su ira, ¿no vuelven extremadamente mezquina la gracia divina, que justifica al hombre por la fe y sin embargo este no hace otra cosa que pecar?[84]

Como ya dijimos más arriba, ese pecado original que hiere al hombre hace que a este, viviendo fuera de sí, le cueste entrar en su interior para encontrar la verdad.

El pensamiento protestante influyó en Locke (de origen calvinista), el cual, a pesar de todo, cree que es muy importante tener libertad. Pero para Leibniz es mucho más importante ser libre. Si el hombre no es libre, por muchas libertades políticas reconocidas, no hay verdadera libertad. Es decir, no basta la libertad concedida mediante una tolerancia; la libertad supone, además de la espontaneidad, la deliberación y la decisión. El hombre es libre porque escoge entre lo posible después de deliberar.

Es curioso cómo Leibniz se ocupó activamente de llevar a cabo la unión de las Iglesias cristianas. Él se sentía muy próximo al Catolicismo, pero no quería abjurar y convertirse, sino unir nuevamente las dos confesiones; a pesar de sus esfuerzos, el plan fracasó. Leibniz murió en soledad, oscuramente y casi abandonado, después de una vida intensa y de maravillosa plenitud intelectual.

El pensamiento leibniziano está impregnado de esa idea de libertad. Afirma la libertad personal fundada en la relación del hombre con Dios, que nos ha creado para ser libres. Más aún: Dios garantiza y promueve nuestro mayor bien, que es precisamente esa libertad. En el apartado anterior veíamos cómo Dios es para Leibniz rigurosamente personal, no la cosa fría y distante, enemigo

84. Ibíd., epílogo, pp. 185-187.

de la libertad humana, como aparece en las páginas de aquellos empiristas luteranos.

Si se hubieran publicado enseguida sus *Nuevos ensayos,* seguramente Leibniz habría inspirado mayor confianza por la libertad humana en la teoría del liberalismo y de la democracia; habría habido, por consiguiente, más libertad; pero se impuso el pensamiento de Locke, con su desconfianza en ella. Los nacionalismos tienen sus raíces en el absolutismo antiliberal.[85]

Frente al supuesto de la cantidad numérica de materia como principio de individuación, Leibniz piensa que la diferencia entre individuos, que radica principalmente en el alma, «es siempre *algo más que numérica*». De igual modo, frente a Locke, afirma que todas las almas «están unidas siempre a un cuerpo, y que nunca hay almas completamente separadas».

> Ya he dicho que ningún sueño puede durar eternamente, y en el caso de las almas racionales apenas si durará, pues ellas están destinadas a conservar siempre el personaje que les ha correspondido en la ciudad de Dios, y por consiguiente también el recuerdo: y eso para poder recibir mejor castigos o recompensas. Añadiré que, en general, ningún trastorno de los órganos visibles puede llevar al ser vivo a una completa confusión de las cosas o a destruir todos los órganos y privar al alma de todo su cuerpo orgánico y de los residuos imborrables de todas las impresiones precedentes. Pero la facilidad con la que se abandonó la antigua doctrina de los cuerpos sutiles unidos a los ángeles (que fue confundida con la corporeidad de los propios ángeles), así como la introducción en el mundo de las criaturas de inteligencias pretendidamente separadas de ellas (inteligencias que se vieron considerablemente engrosadas por las que hacían dar vueltas a los cielos de Aristóteles), como también la afirmación mal entendida en que se ha estado de que las almas de las bestias no se podían conservar [...], en el fondo se aproximan a los averroístas y a algunos de los peo-

85. Más detalles en mi libro *Nacionalismo y Cristianismo, op. cit.*

> res quietistas, los cuales imaginan una absorción y reunión del alma en el océano de la divinidad.[86]

Si sus *Nuevos ensayos* hubieran sido leídos desde comienzos del siglo XVIII, si hubieran estado en manos competentes, se habrían tenido en Europa otras actitudes más avanzadas, creadoras, de respeto, fundadas en el concepto de libertad, íntimamente unido a la actitud religiosa de esperanza y confianza en Dios, que quiere con amor que el hombre sea libre. Pero por la delicadeza de Leibniz, los efectos de ese libro, tardíamente publicado (cuando ya se habían impuesto los de Locke), fueron mínimos.

Y posteriormente se impondrá el pensamiento de Voltaire, caracterizado por fanatismo, por falta de veracidad, por un naturalismo según el cual todo hombre, de cualquier tiempo y lugar, está determinado —carente de verdadera libertad y posibilidad de innovación— a comportarse siempre de manera idéntica o mecanicista si es sometido a los mismos estímulos.

8. La ley natural en Locke

Previamente a la experiencia sensible, nuestro entendimiento es para Locke comparable a una página en blanco en la que nada hay escrito: *tamquam tabula rasa,* como una tabla lisa. Esa experiencia sensible constituye el límite de nuestro conocimiento porque este no puede ir más allá y porque solo podemos estar ciertos acerca de lo que cae dentro de los límites de esa experiencia.

Y, sin embargo, Locke afirma la existencia de una *ley natural.* Hemos visto que, según Leibniz, *la ley de Dios está escrita en los corazones.* Pero como Locke sostiene que no hay nada escrito en el hombre, ¿dónde encuentra el filósofo inglés los preceptos de esa ley? Se trata de una compleja cuestión.

86. G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* prefacio, *op. cit.,* pp. 51-53.

Para resolver el problema, Locke recurre a Dios: «nadie negará la existencia de Dios siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio. Dando esto por supuesto, sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo».[87]

Así como los racionalistas recurrían a Dios para explicar el problema de la comunicación de las sustancias (cuestión que despacha Locke diciendo que la sustancia es algo misterioso, incognoscible, un «no sé qué», «mera suposición de no saber qué soporte»),[88] el filósofo inglés también se basa en Dios para explicar nuestro conocimiento de la ley natural.

Locke cree que, comenzando por los sentidos, es posible llegar al conocimiento de la Divinidad en general y, en particular, al de la norma moral como ley natural universal: en primer lugar, los sentidos informan al hombre sobre las propiedades de los cuerpos del mundo físico. Después observamos regularidades en el movimiento de dichos cuerpos (estrellas, cursos de agua, estaciones) o características del universo: desde la contemplación del orden natural, nuestra razón se pregunta sobre el origen de todo ello. «De lo cual puede inferirse con certeza que debe existir un poderoso y sabio creador de todas estas cosas».[89] Se trata, una vez más, de reivindicar el principio de causalidad: desde los sentidos (única fuente del conocimiento para Locke), la razón nos guía, por inferencia causal, hasta la conclusión de que todo es efecto de Dios.

> Pues como, de acuerdo con su sabiduría infinita y eterna, ha hecho al hombre de tal modo que estos deberes suyos se sigan necesariamente de su naturaleza, es seguro que no alterará lo que ha sido hecho, y que no producirá una nueva progenie de hombres que tengan otra ley y otra regla moral, cuando ha

87. J. Locke, *La ley de la naturaleza,* I, Madrid, Tecnos, 2007, p. 3.

88. Íd., *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Lib. 2, cap. 23, 2, *op. cit.*, p. 434.

89. Íd., *La ley de la naturaleza,* IV, *op. cit.*, p. 45.

> visto que la ley natural tal y como es ahora va con el hombre y le es adecuada.[90]

Para Locke, como vemos, es necesario recurrir a Dios con el fin de afirmar la existencia de leyes morales naturales obligatorias para todos los hombres.

Según la mentalidad calvinista, ese Dios es como el gran relojero, cuya voluntad solo puede ser conocida a través de las leyes naturales. Y dentro de estas, Locke piensa que la ley moral natural es un decreto divino, el cual impone la armonía de la naturaleza entera: Dios, al crear, ha designado para cada ser un orden o *ley natural.* Esta expresión tiene su origen en el iusnaturalismo estoico, con la salvedad de que Locke y Santo Tomás introducen a Dios como el supremo legislador, a diferencia del estoicismo y de Aristóteles, para quienes la existencia de la finalidad natural que hay en el mundo era propia de una lógica solo inmanente a la naturaleza. A pesar de esa diferencia, el argumento empleado por Aristóteles, los estoicos, Santo Tomás y Locke es muy parecido: en todos ellos, la naturaleza está jerárquicamente ordenada y cada parte de ella tiene una tarea asignada en función del todo.

Quien transgrede el orden natural que Dios ha implantado en la naturaleza puede ser castigado por otro hombre que obedezca la ley natural:

> Y así es como en el estado de naturaleza un hombre llega a tener poder sobre otro. [...] Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. [...] Y en este caso y con base en este fundamento, *cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza.*

90. Ibíd., VII, p. 88.

> Sin duda esta doctrina les resultará muy extraña a algunos hombres.[91]

Extraña, en efecto, porque Locke niega que la ley natural sea establecida por la razón; esta solo descubre esa ley como promulgada por Dios, «un decreto de la voluntad divina». La razón usa la ley natural, pero no la establece ni tampoco puede interpretarla, lo cual supondría violar «la dignidad del legislador supremo». No «podemos hacer responsable a la razón de esa ley recibida, la cual ella se limita a investigar».[92] La ley natural es tan misteriosa y tan oculta que su conocimiento no está al alcance de todos los hombres, sino solo al de quienes, con esfuerzo, llegan a ser los más racionales. Parece que Locke deja entrever la imagen de un Dios arbitrario, cuya voluntad impone una ley natural que, por otra parte, oculta a los hombres, de los cuales solo los más esforzados podrán conocer: «es con gran trabajo como esas riquezas escondidas en la oscuridad pueden ser sacadas a la luz del día. No se ofrecen a los ociosos ni a los que se pasan el día bostezando, y ni siquiera a todos los que las buscan».[93]

Santo Tomás consideraba que esa ley «Dios la implantó en las mentes de los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente»,[94] pero según Locke «la ley de la naturaleza no existe como una marca impresa en nuestros corazones».[95] Está velada la facultad que permite conocerla, y esa potencia es la «luz natural» (razonamiento o raciocinio), que «es en sí misma desconocida y su naturaleza permanece en lo oculto».[96] Esta «luz natural permanece escondida en las tinieblas».[97] Nos parece entonces, frente a Locke,

91. Íd., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil,* cap. 2, 8, Madrid, Alianza, 2014, p. 46.

92. Íd., *La ley de la naturaleza,* I, *op. cit.*, p. 6.

93. Ibíd., II, 28.

94. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I-II, q. 90, a. 4, Madrid, BAC, 1998, vol. 2, p. 708.

95. J. Locke, *La ley de la naturaleza,* III, *op. cit.*, p. 31.

96. Ibíd., p. 30.

97. Ibíd., IV, pp. 39-40.

que esa luz no sea tan «natural». La causa de ese ocultamiento no es el «pecado original», que Locke descarta, sino la oscuridad de la misma ley.

La «percepción sensible» es «la base de nuestro conocimiento de la ley de la naturaleza».[98] Todo conocimiento que tenemos

> de ella se deriva de las cosas que conocemos mediante los sentidos. A partir de esas cosas, la razón y la facultad de argumentar —que son ambas propias del hombre— avanzan hacia la noción de un autor utilizando argumentos que surgen de la materia, del movimiento y de la estructura y economía visible de este mundo, hasta llegar finalmente a concluir y establecer como cierto que un Dios es el autor de todas estas cosas.[99]

Luego la ley natural está radicada en el mundo, pero no en el hombre. Locke introduce una explicación tomada de la física de su amigo y compatriota Newton: toda la naturaleza está regida por unas «regularidades físicas», de las cuales el hombre no puede sustraerse. Esas regularidades son oscuras para la razón, debidas a la voluntad de Dios. Es «evidente por experiencia sensible» que

> este mundo visible está construido con arte y regularidad maravillosas, y que nosotros, el género humano, somos una parte de ese mundo. Vemos, ciertamente, las estrellas girando en una trayectoria ininterrumpida y fija, los ríos fluyendo hacia el mar, y los años y los cambios de estaciones sucederse en un orden definido. Esto, y una serie casi infinita de más cosas, lo aprendemos de los sentidos.[100]

Así lo demostró Newton: la ley natural es equiparable a la ley de gravitación universal por él formulada. Quien no se someta a ella

98. Ibíd., II, p. 25.
99. Ibíd., p. 26.
100. Ibíd., IV, p. 44.

está actuando *contra naturam* y, por tanto, con este desorden se perjudica a sí mismo y al universo entero.

Observemos el cierto determinismo que manifiesta el pensamiento de Locke, que como ya dijimos no cree demasiado en la libertad del hombre, cuyo comportamiento moral se encuentra sometido a una *fuerza natural* con que es atraído irremediablemente, semejante a la del Sol sobre la Tierra. ¿Dónde quedan entonces la libertad, la elección y, con ellas, la responsabilidad de cada persona? No tienen que ver con el cumplimiento, forzoso, de esa ley, atraído por ella, sino con su incumplimiento. En «esto consiste ese vivir conforme a la naturaleza que con tanta asiduidad inculcan los estoicos».[101]

Parece desprenderse que la conducta moral consiste en soportar el hecho de que la persona —cuerpo menos masivo— orbite por su propia naturaleza en torno a unos preceptos morales de una energía absoluta, es decir, dotados de una masa y un peso enormemente superiores (aunque tan difíciles de conocer) al insignificante de cada hombre.

El estudio del pensamiento de Locke sobre la ley moral nos invita a ver cómo se precisa del nuevo Humanismo, para el cual esa ley se encuentra en el mismo hombre, no en el mundo físico o naturaleza, y que discrepa de la mezquina consideración de la persona, cuya vida moral es mucho más amplia que la ofrecida por cualquier concepción naturalista o mecanicista. Sin duda, hay algo natural en el hombre, pero ocupa un puesto restringido y muy limitado. La realidad personal no está «dada» de una vez para siempre o sometida irremediablemente a unas fuerzas naturales, sino que con libertad y con razón —auténticas fuerzas humanas, superiores a las otras— tiene el hombre que hacerla, partiendo de la norma moral escrita en su corazón (no venida de fuera), llevando a cabo la mejor conducta, de la cual es, por ello, responsable. Las cosas, en cambio, sí que consisten en ser naturaleza, sí que tienen una realidad «dada» que es fija; como la Tierra, por ejemplo, no puede salirse de su órbita, marcada por la naturaleza, ni sustraerse de la ley de gravitación en torno al Sol.

101. Ibíd., I, p. 5.

A diferencia de todo naturalismo, que siempre es determinista, la persona humana no es un *factum,* un hecho, porque nunca está hecha; es un *hacerse,* abierta al futuro, proyectada hacia él, constitutiva innovación libre. Tras cualquiera de sus comportamientos morales, de lo primero que se da cuenta el hombre es de *haber ejercido su libertad.*

Y el peso moral radica en el amor, auténtica fuerza de gravitación que reside en el interior de cada hombre, que nada tiene que ver con lo impuesto o lo dictado desde fuera: *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror,* «Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado».[102] La norma agustiniana resulta contrapuesta a la del naturalismo, para el que no importa lo que se ame, razone o piense, con tal de someterse a la ley natural, que impone siempre el orden al universo.

Como es sabido, la palabra «moral» se deriva del latín *mos,* que significa costumbre. Y la palabra «ética» se deriva del griego *êthos,* que significa carácter o hábito, aunque ya Aristóteles la considera una modificación de *éthos,* que significa también costumbre, marcada por la vigencia social de su uso. Lo que *se hace* por costumbre se interpreta a la luz de lo que *se debe hacer.* Y esto, en el caso de Locke, es aquello dictado por las leyes naturales, tanto las astronómicas como las que rigen la conducta moral.

Destaca el parecer de Ortega: «A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia.* [...] *Elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *Ética,* ya que es esta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. El hecho de que la voz *elegancia* sea una de las que más irritan hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir».[103]

102. Agustín, *Las confesiones,* XIII, IX, en *Obras Completas,* vol. II, Madrid, BAC, 1979, p. 561.

103. J. Ortega y Gasset, epílogo a la *Historia de la filosofía* de J. Marías, Madrid, Alianza, 1999), pp. 477-478.

En nuestra vida vamos eligiendo hacer mejor lo que hay que hacer y decir mejor lo que hay que decir. Por ello, la moral auténtica ha de consistir en la intensificación de lo humano que propone el Humanismo. Pero aquí dejamos este problema, que retomaremos en el último capítulo, cuando propongamos una alternativa al iusnaturalismo.

9. El sensualismo de Hume

La necesidad de Humanismo se acentúa ante la obra de David Hume, que llevó a sus últimas consecuencias el principio establecido por Locke de que todo lo que conocemos proviene de la experiencia sensible. Hay un texto muy revelador del propósito de Hume:

> Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión.[104]

Debemos atenernos, por ello, exclusivamente a lo que se puede pesar y medir. Aparte de lo que tiene de inquisitorial esa pretensión de Hume, démonos cuenta de que ese filósofo, quizá sin percatarse de ello, está desechando, en realidad, una particular manera de hacer metafísica, considerada abusivamente como ciencia del ente en cuanto ente o ciencia de la sustancia, conocida desde la experiencia sensible, lo cual ha perjudicado a la propia metafísica. Como la

104. D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano,* 12, Madrid, Alianza, 2015, p. 240.

vida del hombre es mucho más que su sensibilidad, se precisa una metafísica renovada que afirme la experiencia interna o intelectual (intuición) como radical fuente de conocimiento.

Tanto Hume como Kant, Comte o Husserl niegan la metafísica, renuncian a ella o la declaran imposible, aunque sin darse cuenta la hacían de manera implícita. Lo que negaban, de una forma u otra, era una idea exclusiva de la metafísica, que imponía, de manera apriorística, determinada manera de proceder y, por tanto, un restringido contenido.

Lo que Hume hace es, aun desechándola, un determinado tipo de metafísica que niega realidad a todo lo que no sea conocido por experiencia sensible. Solo es válida, por tanto, la percepción (o el conocimiento) de lo sensible. La percepción de esta página, por ejemplo, es más fuerte cuando la vemos que cuando la imaginamos: Hume llama a la primera clase de percepción «impresión» (conocimiento mediante los sentidos), y a la segunda clase, «idea» (copia o recuerdo de una impresión). Las ideas, en consecuencia, son más débiles que las impresiones.

Con ello, Hume establece lo que denominamos *sensualismo.* Una idea será verdadera si procede de alguna impresión sensible; si no, será ficticia. Este sensualismo es la última consecuencia de aquella tesis aristotélica según la cual nuestros conocimientos provienen de la experiencia sensible, porque no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos.

Leibniz, en cambio, se situaba frente a todo sensualismo, que no tiene cabida en su metafísica. Para él hay verdades *innatas,* leídas en el alma. Por esto se opuso a Locke y a lo que será el empirismo británico. Como ya vimos, rectificó la tesis de que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, y añadió: «exceptuando el propio entendimiento» *(nisi ipse intellectus).* Porque el entendimiento posee en sí mismo esas verdades, previas a toda experiencia sensible: la ley moral, la justicia, el bien, las vocaciones personales, el proyecto, el amor, la razón o Dios.

También la vieja metafísica afirmaba que Dios, desconocido por nuestros sentidos, puede ser conocido indirectamente aplicando

el principio de causalidad. Hume se opondrá a la idea de causa y, por consiguiente, a ese Dios mecánico.

Para él, nuestro conocimiento está limitado a las impresiones actuales (lo que ahora vemos, oímos o procede de alguno de los otros sentidos), y a las copias o recuerdos (ideas) de impresiones pasadas (lo que recordamos haber visto, oído, etc.). Ahora bien, no puede haber conocimiento de lo que, partiendo de un hecho actual, sucederá más tarde, porque no tenemos ninguna impresión del futuro.

Nos parecerá absurdo tal razonamiento de Hume, pero a este le interesaba sobre todo rechazar la idea de causa con el fin de asestar un golpe a la metafísica escolástica, fundada en ese principio de causalidad que utilizaba para afirmar la existencia de Dios.

Locke (al igual que Santo Tomás) había utilizado el principio de causalidad para fundamentar la afirmación de que Dios existe. A juicio de Hume, esa inferencia causal es injustificada porque no va de una impresión a otra, sino de nuestras impresiones a Dios, que no es objeto de impresión alguna.

Por otro lado, de la existencia del yo (sustancia pensante) no dudaban Descartes y Locke. Hume, en cambio, niega que haya ese yo. No lo hace utilizando su crítica a la idea de causa, porque la existencia de ese yo no fue afirmada por aquellos filósofos como resultado de una inferencia causal, sino como objeto de una intuición («pienso, luego existo»). Lo que Hume niega es que ese yo sea sustancia. Además (como solo tenemos intuición de nuestras impresiones e ideas, y ninguna impresión es permanente), no tenemos ninguna impresión sensible suya:

> Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas

> al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea.[105]

Los problemas de la filosofía moderna y contemporánea, como este, hacen ver la necesidad de una nueva *metafísica humanista* que haga uso del concepto de *mismidad,* que le corresponde a la persona, diferente del de *identidad,* aplicable a las cosas, como veremos en el próximo capítulo.

Según Hume, la percepción sensible (única que él admite) nos da unas impresiones que atribuimos a una supuesta sustancia, considerada como soporte de ellas, pero no encontramos nunca la impresión de sustancia. Para Locke, encontramos las impresiones de extensión, color, olor o sabor, y todo ello lo referimos a un algo, un no se sabe qué, llamado «sustancia», según la denominación de la vieja metafísica. Pero Hume rechaza tajantemente que exista eso llamado «sustancia».

El Humanismo, en cambio, considera que mi percepción directa e inmediata es de alguien o de algo, y las sensaciones solo aparecen como elementos abstractos, al analizar mi percepción de esa persona o cosa; lo mismo cabría decir de mi percepción directa e inmediata de mí mismo; incluso de Dios, del cual tenemos «percepción sin sensaciones», en expresión de Manuel García Morente (como luego veremos). Pero Hume resultó apresado por el perturbador concepto de sustancia, que tuvo que rechazar; asimismo, heredó la concepción de que la sustancia es lo invariable, lo idéntico, pero ignoraba que a la persona no le conviene el concepto de sustancia, y en consecuencia tampoco el de identidad, sino el de mismidad (como también tendremos ocasión de ver más adelante).

No existe para Hume el yo como alguien distinto de las impresiones e ideas, como sujeto de la serie de los actos psíquicos. Esta afirmación tajante de Hume no permite explicar fácilmente

105. Íd., *Tratado de la naturaleza humana,* 1, 4, 6, Barcelona, RBA, 2002, vol. 1, p. 351.

la percepción que todos poseemos de nuestra propia mismidad personal: en efecto, cada persona se reconoce a ella misma.

Para Hume, el yo es un haz o *colección* de percepciones o contenidos de conciencia que se suceden continuamente: por tanto, no tiene realidad sustancial; es un resultado de la imaginación. Hume olvida que, aunque yo no sea una sustancia, *qué* o *algo*, soy *yo* quien tiene las percepciones, soy *yo* quien me encuentro con ellas y, por tanto, soy distinto de ellas. *¿Quién* une esta *colección* de estados de conciencia que parten de mi *alma* o *alguien?* Al hacer su crítica sensualista, Hume ignora que yo soy alguien radicalmente distinto de *sus* representaciones. Por todo lo cual vemos que, con esta crítica destructiva, Hume se aparta del rasgo que consideramos más característico de la Edad Moderna (en el fondo, como luego nos dirá Manuel García Morente, es aristotélico sin saberlo, debido a su sensualismo y al poner el supuesto *ser en sí* en las percepciones, que es lo peor que se le podría decir a Hume).

10. La crítica de Ortega y Morente al sensualismo

La animadversión que suele tenerse hacia Ortega entre los eclesiásticos obedece, principalmente, a los siguientes factores. En primer lugar, debido al destronamiento que hace Ortega del concepto cosificador de sustancia (y, con él, de ente), central en la filosofía y la teología escolásticas. En segundo lugar, porque critica que estas sean naturalistas. En tercer lugar, las acusa de ser sensualistas. Para Ortega, el sustancialismo, el naturalismo y el sensualismo son características paganas, ajenas a lo que el Cristianismo significa. Es curioso que el pensamiento de un filósofo ateo como Hume —al que el propio Ortega rebatirá— fuera consecuencia de ese sustancialismo, de ese naturalismo y de ese sensualismo.

El sensualismo positivista de Hume será criticado así por Ortega: «No hay que ponerse ante el Universo suspicaz como un aldeano. El positivismo fue una filosofía aldeana».

El error de este positivismo sensualista «fue que, arbitrariamente, no reconocía más presencia inmediata que la de objetos sensibles —colores, sonidos, olores, cualidades táctiles. El positivismo tenía razón en cuanto exigía lo "positivo", es decir, la presencia del objeto mismo, pero no la tenía porque se reducía a sensualismo».

Pero, aparte de esto,

> acusamos al positivismo de círculo vicioso. Porque dice: «con verdad de nada podemos decir que existe si no nos es presente y por presente entiendo ser sensible». Fíjense ustedes en que ser algo sensible y sernos presente son dos ideas muy distintas. El color y el sonido son sensibles no porque nos son a veces presentes sino por su condición sensual de color y sonido. En cambio, la justicia y el triángulo de la pura geometría, aunque se nos presentasen en persona no podrían nunca ser sentidos, sensibles porque justamente no son colores ni olores ni ruidos. El positivismo tendría que demostrar que no hay más presencia inmediata que la de los objetos sensuales y entonces tendría razón. Pero para ello comienza por afirmar arbitrariamente como principio lo que debería probar. Comete, pues, una *petitio principii,* se encierra en un círculo vicioso o *circulus in demonstrando.*
>
> Presencia y sensualidad son, repito, dos ideas que no tienen nada que ver entre sí. La primera nos habla de un modo de estar los objetos ante nosotros, a saber, presentes, inmediatos en oposición a otros modos de estar los objetos en relación con nuestro espíritu, por ejemplo, no presentados, sino representados, como en la imagen de algo, donde lo que tenemos presente no es el objeto mismo, sino su copia o trasunto —su imagen—. En cambio, sensualidad es una clase de objetos frente a otros y no alude lo más mínimo al modo de estar esos objetos en relación con nosotros. Y así como fuera un evidente error pedirnos que viésemos *sensu stricto* los sonidos o que oyésemos los colores, es un error más genérico pero del mismo tipo negar la posible presencia inmediata de lo que por su naturaleza misma es insensible.

Es importante considerar que la vida del hombre está abierta a presencias sensibles e insensibles, cada una con su peculiaridad, y ambas le son inmediatas, frente a representaciones mediatas de ellas. Hay que

> conservar el imperativo positivista de presencia inmediata salvándolo de su estrechez positivista. Exijamos de todo objeto que nos sea presente para poder hablar de él con verdad pero dejemos que esta presencia sea adecuada a la peculiaridad del objeto. Se trata, por tanto, de una ampliación radical del positivismo y, como hace algunos años dije en un ensayo, la filosofía actual podía caracterizarse diciendo que es: «frente a positivismo parcial y limitado, positivismo absoluto». Y este positivismo absoluto —como veremos— por primera vez corrige y supera el vicio que, más o menos, ha padecido la filosofía de todos los tiempos: el sensualismo. Unas veces, como casi toda la inglesa, la filosofía ha sido sensualista, formal y concienzudamente. Otras veces quería no serlo pero arrastraba sin remisión el sensualismo, como una cadena de esclavitud, así en Platón mismo, así en el propio Aristóteles. De otra manera no hubiera sido para la Edad Media tan enorme problema como fue el problema de los universales. Pero dejemos el asunto intacto.
>
> Lo urgente ahora es insistir en que no hay más verdad teorética rigorosa que las verdades fundadas en evidencia y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, y por verlas entendemos que nos sean inmediatamente presentes según el modo que su consistencia imponga. Por esto, en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es la cosa menos mística y menos mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible.[106]

106. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, *op. cit.*, pp. 276, 297-298.

Tenemos intuición insensible, por ejemplo, de que la Tierra gira en torno al Sol aunque los sentidos nos hagan ver, por intuición sensible, lo contrario; tenemos intuición de la cara oculta de la Luna aunque no la veamos; tenemos intuición intelectual de ese quién, alguien, alma o mismidad que soy yo; tenemos intuición del amor, de la verdad, de la justicia, del bien, de Dios.

Respecto a la intuición insensible que tenemos de Dios, Ortega escribió: «Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas».[107]

Parece que esa nueva experiencia de Dios la tuvo, precisamente, un discípulo de Ortega, Manuel García Morente, que describe su «hecho extraordinario» como «*una percepción sin sensaciones*. Sin duda, en buena ciencia psicológica, no se concibe bien que pueda existir percepción sin sensaciones. Las sensaciones no faltan nunca ni en la alucinación».

> Pero el Hecho por mí vivido se caracteriza por la total *ausencia* de sensaciones. Dijérase una percepción por el alma sola, sin auxilio del cuerpo condicionante. Y si a la tal percepción por sola el alma no quiere dársele el nombre de percepción, llámesele como se quiera; en todo caso el hecho es una intuición de presencia desprovista de toda condicionalidad corpórea (sensación).

García Morente escribió ese texto en 1940 para relatar el *hecho extraordinario* que vivió en París el año 1937, al que denomina, justamente, con una palabra que acuñó su maestro Ortega en 1913: *vivencia*. Morente la utiliza seis veces en su escrito: «se trata de una "noticia al alma", o, como antes decía yo, una percepción puramente espiritual, *sine corpore interposito*». Y sigue diciendo: «La posibilidad de semejantes hechos solo pueden negarla los psicólogos que estén aferrados a una interpretación puramente

107. Íd., *Estudios sobre el amor,* en *Obras completas,* vol. 5, *op. cit.*, p. 486.

naturalista». Él considera «absolutamente cierto que yo he experimentado todo eso que he descrito. Es también, a mi parecer, absolutamente cierto que *en sí mismo puede* eso que he descrito ser una vivencia de Nuestro Señor presente».[108]

Subrayamos que, para describir su experiencia de ese hecho extraordinario, García Morente se sirvió no solo del vocablo «vivencia» introducido por Ortega en 1913, sino también de las palabras y conceptos que este había utilizado hacia 1929: «presencia inmediata» o «intuición de lo insensible». Cuando García Morente decidió ser ordenado presbítero, fue obligado a abrazar el sensualismo, el naturalismo y el sustancialismo, porque entonces eran consideradas condiciones necesarias para ser sacerdote católico. Parece que esto le hizo sufrir. Murió dos años después de su ordenación.

Pocos meses más tarde de experimentar ese *hecho extraordinario,* Manuel García Morente dirá del empirismo británico que hace un descoyuntamiento de los elementos conectados en la unidad del conocimiento. Este «es una correlación entre un sujeto y un objeto mediante un pensamiento. Los elementos esenciales del conocimiento son el sujeto cognoscente y el objeto conocido, ambos en correlación indisoluble, y esa correlación se sustenta sobre el gozne del pensamiento».

Pero lo que hace el empirismo británico «es, en primer lugar, desconectar entre sí estos tres elementos; tomar el elemento pensamiento y despojarlo de toda relación con los otros dos. Esa relación con los otros dos consiste principalmente en que el sujeto da al pensamiento un sentido; enuncia, acerca del objeto, una tesis». Ahora bien, el carácter enunciativo o de mención, plena de sentido, que tiene el pensamiento desaparece para los británicos, y «queda el pensamiento solo como pura vivencia». Esta es para García Morente la más profunda operación que los británicos «han llevado a cabo en su análisis del conocimiento. Pero al desconectar de esta suerte el pensamiento, del sujeto por un lado y del objeto

108. M. García Morente, *El «hecho extraordinario»,* Madrid, Encuentro, 2015, pp. 55-59.

por el otro; al prescindir de lo que todo pensamiento tiene de enunciativo, de tesis (afirmación o negación acerca de algo); al prescindir, pues, del carácter lógico y de la referencia ontológica al objeto», los británicos toman el pensamiento como un puro hecho; «como un puro hecho de la conciencia; como algo dado ahí; como un hecho que está ahí. Y se proponen, al modo de los naturalistas, explicar cómo ese hecho adviene y se produce en virtud de otros hechos anteriores».

García Morente sigue empleando, como vemos, el neologismo «vivencia», introducido por su maestro Ortega, para describir la teoría del conocimiento del sensualismo: a diferencia de su *hecho extraordinario* en que era esencial la relación de su yo con la vivencia de Jesús presente (los tres unidos), los empiristas británicos despojan esa vivencia de tal relación y la absolutizan e independizan.

> La consecuencia de esta actitud —que ya es clara desde Locke, aunque este no la lleva a sus últimas consecuencias, sino Hume— es, primeramente, la eliminación del objeto como cosa. Esta eliminación del objeto como cosa la lleva a cabo Berkeley. En segundo lugar, la eliminación del sujeto mismo como cosa. Esta eliminación la lleva a cabo Hume. De modo que por un lado la noción de objeto se desvanece, puesto que el pensamiento es una pura vivencia, es un hecho, y ese hecho ya no es referido a ningún objeto fuera de él ni a ningún sujeto que lo fragüe o que lo cree. Preséntase el pensamiento como un puro hecho psicológico.

Pero démonos cuenta de que, a diferencia de toda cosa, yo (quien ama, por ejemplo) y la persona (amada) unida a mí por su vivencia no son cosas en absoluto. El sensualismo desconoce esto, y además cosifica la vivencia misma.

Se presenta el pensamiento o el amor como un puro hecho psicológico. ¿Qué se proponen con esto los británicos? «Se proponen algo sumamente plausible: se proponen acabar con la noción de cosa en sí misma». Y este carácter de «cosa en sí» era propio de la categoría de «sustancia» que ellos heredaron.

La raíz profunda del idealismo desde Descartes es «eliminar del tablero filosófico esa noción de cosa en sí misma. No hay cosas en sí mismas. Lo que llamamos las cosas son los términos de nuestras vivencias; son los objetos intencionales de nuestras vivencias». En esto los británicos

> dieron un paso extraordinariamente fecundo para toda la historia del pensamiento moderno, insistiendo sobre la imposibilidad, sobre el absurdo, de pensar una cosa en sí misma. El absurdo lo expone en dos palabras y con una precisión matemática Berkeley, cuando advierte que pensar una cosa en sí misma es una contradicción, porque es pensar una cosa en cuanto que no es pensada. Cosa en sí es la cosa no pensada por nadie; y pensar la cosa no pensada por nadie, es una contradicción.

Por consiguiente, el empirismo británico

> llega a ser la forma más plena, más completa del idealismo psicológico. Este idealismo psicológico consiste: primero, en descoyuntar el acto del conocimiento que comprende estos tres términos: sujeto, pensamiento, objeto, y no tomar como término de investigación filosófica más que el pensamiento mismo; segundo, en negar toda realidad «en sí» al objeto y al sujeto. No queda, pues, como realidad «en sí» nada más que el pensamiento, nada más que la idea, nada más que la impresión, según la terminología de Hume. Y de aquí la contestación a la pregunta metafísica: ¿quién existe? Si no existe el sujeto, si no existe el objeto, no existe más que el pensamiento como vivencia, el pensamiento desconectado de aquello a que se refiere y de aquel que lo refiere a ello. Por consiguiente, lo que llamamos «realidad» es una mera creencia, fraguada por la combinación o asociación de los pensamientos, de las ideas; es otro hecho que se deduce de los hechos llamados pensamientos. Y lo que llamamos yo o el alma es también una mera

> hipótesis, en la cual creemos por las mismas razones de hábito y de costumbre por las cuales creemos en la existencia del mundo exterior. Lo único que queda como última realidad, la contestación suprema a la pregunta metafísica: ¿quién existe? sería pues esta: las vivencias y nada más.

Morente opina que nos encontramos aquí «con un positivismo, con un fenomenalismo, con un sensualismo». Para este sensualismo, lo dado «son las sensaciones y nada más. Según esto, solo hay dos ciencias universales: una ciencia de las sensaciones hacia acá (la psicología), otra ciencia de las sensaciones hacia allá (la física). Con las sensaciones aliándose unas con otras, en combinaciones y asociaciones sintéticas varias, componemos eso que llamamos los objetos, que no son más que síntesis de sensaciones. Esos objetos son las realidades físicas. Con esas sensaciones hacemos al propio tiempo el sujeto; y esas sensaciones, mirando hacia la composición sintética que llamamos sujeto, dan de sí la psicología». La psicología es, pues, «la cara que mira hacia acá de esa realidad que son las puras vivencias; mientras que la cara que mira hacia allá es la composición objetivadora de eso que se llama la física».

Este es el balance que García Morente extrae del empirismo británico, que según él arruina por completo lo esencial del conocimiento. El sensualismo

> priva al conocimiento de base y de sentido. En efecto, el empirismo elimina del pensamiento lo que tiene de lógico. ¿Y qué es lo que el pensamiento tiene de lógico? Lo que el pensamiento tiene de lógico es lo que tiene de enunciativo, o como puede decirse también, de tético, de tesis, de afirmación o negación de algo. Todo pensamiento es, en efecto, una vivencia; pero además de una vivencia, todo pensamiento es una vivencia que dice, que pone, que afirma o que niega algo del objeto; y lo afirma o lo niega del objeto con sentido. ¿Qué significa «con sentido»? Significa que esta enunciación, esta tesis, esta afirmación que hace el pensamiento tiene un valor objetivo; es de-

> cir, que aquello de quien lo dice tiene un ser; que ese ser «es», y que ese ser constituye el término natural del conocimiento.

Los británicos se encuentran con que el pensamiento tiene dos caras: «una que es la de vivencia pura y otra que es la enunciativa de algo; la una en que el pensamiento es modificación puramente psicológica en la conciencia; la otra en que el pensamiento señala y afirma o niega algo de algo, la parte enunciativa». Pero los británicos «prescinden de la parte enunciativa. ¿Y por qué prescinden de la parte enunciativa? Porque los ciega el carácter vivencial del pensamiento y no advierten que en el conocimiento la vivencia no es, para el sujeto, sino un trampolín, una especie de base, por medio de la cual el sujeto, apoyándose en la vivencia, quiere enunciar algo acerca de algo».

Los empiristas británicos quedan hipnotizados por la vivencia. «Ellos quieren, con mucha razón, anular el ser en sí, anular la cosa en sí. Con mucha razón quieren acabar con el realismo aristotélico. Tienen mucha razón en esto. El realismo aristotélico supone el absurdo de que las cosas existen independientemente de que sean o puedan ser conocidas por nadie». Pero aquellos empiristas,

> al querer anular el ser en sí de las cosas, resulta que anulan todo el ser de las cosas; como si no hubiese entre ser en sí y no ser un término medio. Ellos creen que o la cosa es en sí o no es en absoluto. Pero es que hay un modo de ser que no es el ser en sí. El «en sí» es aquí lo importante. Hay un modo de ser que precisamente es el ser en el conocimiento y para el conocimiento, en la correlación del conocimiento, un ser que no es el ser en sí pero que no es cero de ser, sino que es un ser puesto, propuesto, mejor dicho: el ser del conocimiento.

Los británicos cometen ese error. Y ahora, si estuviera aquí uno de ellos —Hume, por ejemplo— se indignaría mucho con García Morente, porque según este conservan en el fondo

> un residuo de realismo. En el fondo no se han logrado desprender por completo del realismo aristotélico. Y ¿cuál es ese residuo de realismo que llevan dentro del cuerpo y que no se dan cuenta de que lo llevan? Pues muy sencillamente: el creer que no hay más que el ser en sí. Pero entonces, como siguen pensando el ser bajo la especie realista del ser en sí; como siguen conservando, como residuo del realismo, el «en sí», no encuentran naturalmente en el objeto ningún «en sí»; y entonces le quitan todo ser, sin comprender que esto no es posible. Lo mismo pasa en el sujeto. Hume hace el análisis, se encuentra con que no hay impresión que corresponda al yo y que no hay yo «en sí»; y saca la conclusión: pues no lo hay en absoluto. Y entonces, ¿qué hacen? Que conservan el «en sí» en el pensamiento, en las vivencias. Las vivencias son, para ellos, cosas en sí mismas.

Y es que «han inyectado a la vivencia el carácter de la cosa realista que tiene en Aristóteles la cosa. En Aristóteles el "en sí" lo tenía la cosa y ellos lo han puesto en la vivencia y lo han quitado del objeto y del sujeto. Pero esto es un residuo de realismo».

Y concluye García Morente que esos buenos señores británicos «son aristotélicos sin saberlo, que es lo peor que se les podría decir».[109] De una forma o de otra, la influencia del aristotelismo se hace sentir en toda la historia del pensamiento filosófico y teológico. Aquellos sensualistas que se oponían resueltamente a Aristóteles tampoco pudieron escapar de su influencia, sino que por tantos motivos eran resueltamente aristotélicos.

Pero, por último, otra enseñanza que aquí obtenemos quienes nos ocupamos de pasar las páginas de este libro es que, para la nueva *filosofía cristiana,* cada hombre está unido a la persona viva y presente de Cristo, dependiente de él, cuyo conocimiento no se efectúa de manera intelectual en el pensamiento (menos todavía como resultado de una inferencia causal desde unos efectos sensi-

109. Íd., *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid, Encuentro, 2000, pp. 188-194.

bles), sino por la *vivencia* (percepción sin sensaciones) de su amor. Tanto Jesús como cada uno de nosotros vivimos en correlación indisoluble, y ninguno quiere la desconexión ni la fusión, sino la unión de ambos y la presencia de cada uno.

García Morente escribe: «Ese es Dios, ese es el verdadero Dios, Dios vivo; esa es la Providencia viva». Ese «es Dios, que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da aliento y les trae la salvación». Su «presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo, que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía». Era «una caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que emanaba de él y que me envolvía y me sustentaba en vilo, como la madre que tiene en sus brazos al niño».[110]

Compárese esto con el influjo que el sensualismo, reforzado a partir del siglo XVIII por el sacerdote francés Condillac, tendrá en la enseñanza de los seminarios.

> Había sido por desgracia muy arraigado en la Iglesia católica el recelo frente a la cultura, a las ideas «modernas», a los «errores modernos». Muchas veces he preguntado si los errores antiguos son preferibles, si no son los modernos, al menos, disculpables, por ser los nuestros, a los que en alguna medida tenemos «derecho». En general, esa hostilidad a la cultura de los últimos siglos tenía como causa principal la ignorancia; ha sido frecuente el desconocimiento de lo que se estaba pensando realmente en el mundo, y eso ha hecho que se rechace o se desdeñe lo más importante, y a veces lo que hubiera podido evitar el deterioro del llamado «pensamiento cristiano». Cuando se piensa que se comprometió la admirable posibilidad de un cartesianismo cristiano (empezando por el católico Descartes), para atrincherarse en una Escolástica ya fosilizada, de manera que durante todo el siglo XVIII los eclesiásticos fueron sensualistas más que otra cosa (como han sido en nuestro siglo marxistas muchos que no se habían enterado de lo que

110. Íd., *El «hecho extraordinario», op. cit.*, pp. 46, 53 y 54.

se ha pensado creadoramente en él), se siente una mezcla de consternación y de irritación.[111]

11. Cuatro tradiciones aristotélicas en Kant

Kant decía que Hume «interrumpió mi adormecimiento dogmático»[112] porque, bajo la influencia del filósofo británico, llegó a la conclusión de que nuestro conocimiento no puede ir más allá de la experiencia sensible. Pero consideraba que hay conceptos (como los de sustancia, causa, existencia o necesidad) que no proceden de las sensaciones: el entendimiento los produce de manera espontánea para unificar y ordenar datos sensibles.

Como vemos, el concepto de «sustancia» sigue siendo fundamental en Kant, el cual señala que si no tuviéramos esa categoría y no la aplicáramos a las sensaciones, no podríamos formular juicios, porque en estos afirmamos una cosa como sustrato y otras cosas como propiedades suyas. Sin aplicar la categoría de sustancia no podríamos hablar de las cosas, ya que siempre que formulamos un juicio con un sujeto y un predicado, entendemos ese sujeto como sustancia y ese predicado como propiedad o accidente suyos. Ahora bien, Kant establece que dicha categoría solo se puede aplicar válidamente en la experiencia sensible.

Para él, lo que yo conozco está compuesto de dos elementos: por una parte, lo dado en la experiencia sensible (un caos de sensaciones) y, por otra, las estructuras *puras* (libres de toda experiencia sensible) de mi sensibilidad y de mi entendimiento. Ese caos de sensaciones queda ordenado, en primer lugar, en el espacio y en el tiempo (formas *a priori* de la sensibilidad o *intuiciones puras,* limpias de toda experiencia sensible); en segundo lugar, según las

111. J. Marías, «Cinco años de esperanza»: *La Vanguardia*, Barcelona, 23 de octubre de 1983, p. 7.

112. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro,* Buenos Aires, Losada, 2005, p. 36.

categorías (conceptos puros del entendimiento, libres también de esa experiencia sensible).

Sin las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo), todo sería un conjunto de cosas en sí *(noúmenos),* pero gracias a esas *intuiciones puras* se convierten en *fenómenos.* Las categorías del entendimiento solo se aplican a los fenómenos (es decir, a las impresiones sensibles que se dan en el espacio y en el tiempo). Tales categorías no tienen aplicación válida más allá de los fenómenos.

Por eso decía Kant que no era el pensamiento el que se adaptaba a las cosas, sino al revés, y que su filosofía significaba un «giro copernicano»: «Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico».[113] Aunque esto, en principio, parece muy renovador con respecto a la filosofía anterior, no lo es tanto debido, principalmente, a que Kant no se sustrae de cuatro grandes tradiciones.

La primera está constituida por el peso de la teoría hilemórfica de Aristóteles. En efecto, según Kant tenemos, por un lado, el pensamiento como forma, y por otro las sensaciones como materia. Aquí subyace la herencia aristotélica: la materia es el caos de sensaciones (material dado), y la forma son las estructuras puras que hay en mi sensibilidad y mi entendimiento. El conocimiento kantiano podría ser asimilable al «compuesto hilemórfico» aristotélico, síntesis o *sýnolon.* «Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno a aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones».[114]

La segunda tradición viene lastrada por la teoría aristotélica del conocimiento. En su *Estética trascendental,* Kant estudia las condiciones sensibles del conocimiento de acuerdo con la primera facultad del ser humano: la sensibilidad. Compárese esto con esa doctrina de que para conocer cualquier cosa necesito una materia que afecte a mis sentidos, los cuales dejarán en mi sensibilidad una imagen, según la regla de que todo nuestro conocimiento co-

113. Íd., *Crítica de la razón pura,* prólogo de la segunda edición, Madrid, Alfaguara, 1983, p. 20.

114. Ibíd., Estética trascendental, p. 66.

mienza por la percepción sensible y depende de esta. En la *Analítica trascendental,* Kant estudia la segunda facultad del hombre: el entendimiento, que posee doce categorías (sustancia, causa, necesidad, existencia, etc.) o conceptos *a priori,* es decir, que no proceden de la experiencia y que ese entendimiento aplica de manera espontánea a las impresiones sensibles, lo cual recuerda mucho a la función asignada al entendimiento agente, que produce espontáneamente o abstrae el concepto universal de la imagen impresa en mi sensibilidad.

La tercera tradición afecta a la última facultad que según Kant hay en el hombre: la de razonar o enlazar juicios formando razonamientos, a la que denomina *Vernunft* (razón). Para él, solo existen dos facultades cognoscitivas: la sensibilidad y el entendimiento, pero la razón tiene un papel subordinado, restringido, parecido a la función que en el Medievo se le asignaba como aplicadora del principio de causalidad. Tanto en Kant, como en Tomás de Aquino o en Locke, el significado de «razón» se reduce a «raciocinio» o «razonamiento». Para Kant, una ciencia es un conjunto de proposiciones o juicios concatenados entre sí formando razonamientos. Y la ciencia modélica es, según él, la física. La razón no se limita a formular juicios, sino que también conecta unos juicios con otros: hace así los raciocinios de la ciencia. He ahí

> una forma particularísima de razón: la razón puramente lógica que consiste en la evidencia de las relaciones conceptuales entre géneros y especies. Es la vieja razón de Aristóteles que se concreta en el silogismo. El hombre no tiene sospecha de otra razón. Solo le es inteligible lo que se obtiene por medio de la inferencia silogística y esta supone que en la realidad existen las substancias universales. Si no hubiese más que los hombres singulares —este, ese, aquel— no se podría fraguar un silogismo suficiente que ha de partir siempre de alguna afirmación verdadera sobre el hombre en general. Tiene, pues, que existir en la naturaleza el hombre en general, lo que se llamó el universal.[115]

115. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, op. cit.,* p. 477.

Para Santo Tomás, «el entendimiento conoce con una simple mirada, mientras que la razón conoce con proceso discursivo, pasando de una cosa a otra».[116] «Pues entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. En cambio, raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible».[117]

La *Dialéctica trascendental* de Kant es entonces una crítica a la razón en su pretensión de alcanzar el conocimiento de las cosas en sí, de lo que —como Dios— está más allá de la experiencia sensible (de esta manera se suprime «el *saber* para dejar sitio a la *fe*»).[118] Kant considera que el funcionamiento de la razón debe someterse a crítica, porque, si no, actúa de modo incontrolado y acabará pensando en los objetos tradicionales de la metafísica: Dios, el alma y el mundo como totalidad. Este uso descontrolado de la razón es inadecuado; siempre que «se abusa» de ella da lugar a sofismas, ilusiones, contradicciones, falacias, fantasmagorías.

La sensibilidad y el entendimiento están sujetos a sus propias reglas, mientras que la razón tiende a descontrolarse, a enredarse en contradicciones o antinomias. Por ello, la función que le asigna Kant es solo la de regular las funciones intelectivas, derribando ilusiones; ella no posee «objeto material» alguno.

La razón «incurre en oscuridades y contradicciones».[119] En «la metafísica la razón se atasca continuamente». Kant exclama: «¡qué pocos motivos tenemos para confiar en la razón si, ante uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber, no solo nos abandona, sino que nos entretiene con pretextos vanos y, al final, nos engaña!».[120]

Parece que la desconfianza kantiana en la razón viene a ser apoyo de la lucha que, a favor de la *sola fides,* mantuvo Lutero, el cual dijo que la razón es «la novia del diablo, la bella ramera», «la más alta ramera que tiene el diablo»; la «razón es naturalmente

116. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 59, a. 1, *op. cit.*, p. 555.

117. Ibíd., q. 79, a. 8, p. 732.

118. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* prólogo de la segunda edición, *op. cit.*, p. 27.

119. Ibíd., prólogo a la primera edición, *op. cit.*, p. 7.

120. Ibíd., prólogo de la segunda edición, p. 19.

meretriz; pero no me dañará si lucho contra ella... Procura tener sujeta tu razón. Que la razón no siga sus hermosos pensamientos; arrójale estiércol a la cara para afearla»; «yo pisoteo con mis pies la razón y su sabiduría, y exclamo: Calla, ramera maldita».[121]

La aplicación ilegítima de las categorías del entendimiento fuera de la experiencia sensible es, para Kant, una tendencia inevitable debido a la naturaleza propia de la razón, porque esta, desaforada, busca inevitablemente lo incondicionado y, queriendo siempre extender su conocimiento más allá de esa experiencia sensible, se hace preguntas y respuestas acerca de Dios, del alma y del mundo como totalidad.

«Así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón».[122] «La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico».[123] Esta naturaleza, según el filósofo prusiano, es un peligro al que siempre se expone la razón, que consiste en tender a encontrar condiciones (hipótesis, leyes) cada vez más generales, que abarquen y expliquen más. Dicha «tendencia natural»[124] de la razón lleva inevitablemente a traspasar las barreras de los datos sensibles, en busca de lo incondicionado o absoluto. Esta última palabra, «absoluto», viene del latín *absolutus*, formada por el prefijo *ab* (privación, separación) y *solutus* (suelto), participio del verbo *solvere* (soltar). Significa liberar de algo, dejar libre e independiente de toda sujeción o limitación. Y «absolución» significa dejar libre a una persona de un cargo, culpa o pecado. En el caso del idealismo alemán, «absoluto» significa libre de las condiciones del conocimiento teórico (experiencia sensible, intuiciones puras y categorías).

Dios o el alma son tendencias de la razón, objetos absolutos, incondicionados, no fenoménicos, es decir, que no aparecen en una intuición sensible, sino en una intuición intelectual o suprasensible

121. Último sermón en Wittemberg (1546), en R. García-Villoslada, *Martín Lutero*, Madrid, BAC, 1976, vol. 2, p. 565.

122. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, paralogismos de la razón pura, *op. cit.*, p. 328.

123. Ibíd., el objetivo final del uso puro de nuestra razón, p. 625.

124. Ibíd., el uso regulador de las ideas de la razón pura, p. 530.

(no admitida por Kant). Lo incondicionado «nunca es alcanzado, ya que lo absolutamente incondicionado nunca es encontrado en la experiencia».[125]

Recuérdese, por otro lado, que Kant coincide con Santo Tomás al rechazar el argumento anselmiano sobre la existencia de Dios, aunque el filósofo prusiano considera que la existencia «no es un predicado real»,[126] sino trascendental, es decir, a una percepción sensible, dada en las intuiciones puras de espacio y tiempo, se le aplica la categoría de «existencia»; como de Dios no hay percepción sensible, no puede aplicársele esa categoría de mi entendimiento. Para Tomás de Aquino, sin embargo, la existencia o el ser es real, no es un concepto puro porque el entendimiento humano «es *como una tablilla en la que nada hay escrito,* como dice el Filósofo en III *De Anima*»:[127] de Dios no hay percepción sensible, pero su existencia puede demostrarse partiendo de sus efectos al aplicar, en raciocinio, el principio de causalidad.

Hará falta que en el siglo xx se amplíe el concepto de razón, liberado de su reduccionismo o desconfianza por obra de Ortega y Julián Marías, al que gusto de llamar *apóstol de la divina razón.* La nueva *filosofía cristiana* considera que la razón nunca se descontrola, sino que siempre es luz vertida sobre la oscuridad, afán de claridad necesaria para que el hombre sea hombre. Este se deshumaniza o descontrola cuando, en realidad, se sitúa de espaldas a la razón. Nunca se puede dar un uso abusivo de ella: todo incremento de la razón (que aumenta el conjunto de las virtudes humanas, incluida la humildad) nos diviniza.

Y precisamente la razón (rescatada de su descrédito) lleva siempre al conocimiento de cada uno y de Dios: aunque no hay percepción sensible de Dios, sí hay percepción no sensible de él, intuición intelectual o experiencia interior de aquel que es la suma realidad y que, mejor que existe (concepto cosificador), vive. En

125. Ibíd., el principio regulador de la razón pura respecto de las ideas cosmológicas, p. 449.

126. Ibíd., imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios, p. 504.

127. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 79, a. 2, *op. cit.*, p. 723.

lugar de la categoría, también cosificadora, de sustancia (central tanto para el realismo como para el idealismo), la persona es *«interioridad abierta»*[128] y, por ello, lejos de haber independencia, Dios habita en mí y yo en Dios. Asimismo, el amor posibilita la inhabitación entre las personas humanas.

Esta *otra filosofía cristiana* descosifica la vieja visión sobre Dios y el hombre. Kant se pregunta *«¿Qué es el hombre?»*.[129] Pero habría que decir, mejor, *¿quién es el hombre?*, aunque todavía esto no resulta acertado porque no es lo universal aquello que a mí me interesa, sino que la pregunta más adecuada sería: *¿quién soy yo?*

Por último, la cuarta tradición que pesa sobre Kant es la creencia de que la ciencia (especialmente la física) es el máximo conocimiento, objeto exclusivo de la razón, cuya finalidad natural es mostrar lo universal y, por tanto, necesario. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás considera que «lo universal es conocido por la razón. Lo singular, por los sentidos».[130] Para Kant (que sigue este parecer), las condiciones del conocimiento científico son *a priori:* universales y necesarias. Pero según la nueva *filosofía cristiana,* cualquier yo, absolutamente singular, es conocido por la fuerza de la razón, no sujeta a las limitaciones de esa otra mínima razón abstracta, físico-matemática, que solo es capaz de conocer los juicios universales y necesarios de la ciencia.

El Humanismo cristiano debe señalar que las Humanidades, a diferencia de cualquier ciencia, se centran en el conocimiento más importante que pueda haber: el del singular o individual, que es precisamente la enseñanza inmarcesible del Evangelio, no uno más, sino el Humanismo por antonomasia.

Ortega —que comenzó siendo neokantiano «cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo»,[131] pero luego se apartó de Kant— dijo que agobiado por el predominio de la física,

128. J. Marías, *Persona*, Madrid, Alianza, 1996, p. 24.

129. I. Kant, *Sobre el saber filosófico,* Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1998, p. 27.

130. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 86, a. 1, *op. cit.*, p. 786.

131. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?, op. cit.*, p. 351.

> el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo de conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un mínimum, poniéndola humildemente al servicio de la física. Decidió que el único tema filosófico era la meditación sobre el hecho mismo de la física, que filosofía era solo teoría del conocimiento. Kant es el primero que en forma radical adopta tal actitud. No se interesa directamente en los grandes problemas cósmicos, sino que con un gesto de policía urbano detiene la circulación filosófica —veintiséis siglos de pensamiento metafísico— diciendo: «Quede en suspenso todo filosofar mientras no se conteste a esta pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?». Ahora bien, los juicios sintéticos *a priori* son para él la física, el *factum* de la ciencia fisicomatemática.

Y entonces la filosofía «quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios». Pero «la filosofía no es una ciencia». Porque «es mucho más».[132]

Los físicos se verán obligados a filosofar sobre su ciencia, «pero lo curioso del caso es que mientras la filosofía misma exageraba su culto a la física como tipo de conocimiento, la teoría de los físicos concluía descubriendo que la física es una forma inferior de conocimiento».

> Solo en ciertos puntos toca el cuerpo doctrinal de la física con el real de la naturaleza: son los experimentos. Podríase variarse aquel siempre que permaneciesen esos puntos en contacto. Pero el experimento es una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la naturaleza obligándola a responder. No es pues la naturaleza sin más y según ella es lo que el experimento nos revela sino solo su reacción determinada fren-

132. Ibíd., pp. 253-256.

> te a nuestra determinada intervención. Por consiguiente —y esto me importa dejarlo subrayado en expresión formal—, la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi-realidad —porque es condicional y relativa al hombre—. En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta, una manipulación. Solo en función de esta existe esa realidad.

Ahora bien, la filosofía busca como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, lo que no depende de ellas; antes bien, estas dependen de la realidad plenaria aquella.

> Ha sido vergonzoso que después de tanta teoría del conocimiento fabricada por los filósofos tuvieran que encargarse los físicos mismos de dar la última precisión al carácter de su conocimiento y revelarnos que lejos de representar la ejemplaridad y prototipo del conocer es, en rigor, una especie inferior de teoría, distante del objeto que intenta penetrar.[133]

Frente al culto a la ciencia, Ortega considera que la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta, pero incompleta y penúltima:

> No se basta a sí misma. Su objeto es parcial, es solo un trozo del mundo y además parte de muchos supuestos que da sin más por buenos; por tanto, no se apoya en sí misma, no tiene en sí misma su fundamento y raíz, no es una verdad radical. Por ello, postula, exige integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas. Donde acaba la física no acaba el problema, el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos, aquí, en clara

133. Ibíd., pp. 258-259.

> contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquella es exacta pero insuficiente, esta es suficiente pero inexacta. Y resulta que esta, la inexacta, es una verdad más radical que aquella —por tanto y sin duda, una verdad de más alto rango—, no solo porque su tema sea más amplio, sino aun como modo de conocimiento; en suma, que la verdad inexacta filosófica es una verdad más verdadera. Pero esto no debía extrañar. La tendencia irreflexiva y vulgar a considerar la exactitud como un atributo que afecta a los quilates de la verdad carece por completo no solo de justificación sino hasta de sentido. La exactitud no puede existir sino cuando se habla de objetos cuantitativos.[134]

12. El inicio de la renovación metafísica

El recorrido de la vieja metafísica, tras llegar a sus últimas consecuencias en el «callejón sin salida» del empirismo británico, quedó detenido ante la afirmación kantiana de que es imposible como ciencia. El idealismo alemán posterior, con su desmesurada construcción desde un abstracto absoluto, no hizo sino contribuir al descrédito de la propia metafísica, rechazada abiertamente por el positivismo.

El término «positivismo» viene del latín *positum*, que significa «lo que está puesto». Según Comte, solo hay que atenerse a lo que está puesto en la experiencia sensible, y debe desecharse todo lo que no sea objeto de ese tipo de experiencia. Por lo tanto, hay que rechazar la metafísica. Sin darse cuenta, lo que Comte realiza con ello es una metafísica larvada, porque afirma que solo es realidad (cuyo estudio hace esa disciplina) lo dado en la experiencia sensible. Pero el auténtico positivismo es el que afirma que la mayor parte de la realidad no procede de esa experiencia sensible, sino insensible (el derecho, la justicia, el bien, la bondad, la ley moral, el amor, mi alma o Dios).

134. Ibíd., pp. 265-266.

Una de las mayores desventuras que el sensualismo ha dejado a la posteridad es una confusión inmensa, común en el mundo actual, sobre lo que son esas realidades. Por ejemplo, muchos dicen que el amor es un sentimiento, como también sostienen lo mismo respecto al bien y a la bondad; es verdad que hay sentimientos, concomitantes, que acompañan a esas realidades que no son, de ningún modo, sentimientos. Tampoco el derecho, la justicia, la ley moral, mi alma o Dios son productos del sentimiento ni de ningún tipo de sensualismo.

Para Hume no existía una supuesta persona, sino un complejo de impulsos, instintos y pasiones. Decía que la religión, como la moral, no tiene su principio en la razón, sino que procede de los sentimientos; se alimenta del temor, de la ignorancia y del miedo a lo desconocido; su fundamentación es patológica. Según él, los principios religiosos no son «más que sueños de hombres enfermos».[135]

Rousseau (heredero de ese sensualismo) también rechazó que la moral y la existencia de Dios sean conocidas por la razón: afirmará que principalmente son conocidas por el sentimiento natural.

La consideración del sentimiento subjetivo como la base de todo nuestro conocer dará origen al relativismo positivista, según el cual las únicas realidades con las que nos encontramos son las de la experiencia sensible, dada según sean las sensaciones (siempre subjetivas y, por tanto, relativas) de cada cual. *Tout est relatif; voilà la seule chose absolue*[136] (todo es relativo; he ahí la única cosa absoluta), había escrito Comte en 1817, siendo un muchacho. Por eso, más tarde, escribirá que el positivismo «consiste en su tendencia necesaria a sustituir en todo lo *relativo* a lo absoluto».[137]

Tras él, el movimiento antimetafísico era tan acusado que a comienzos del siglo XX, en círculos filosóficos franceses, bastaba,

135. D. Hume, *Historia natural de la religión,* XV, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966, p. 127.

136. A. Comte, «L'industrie», en *Écrits de jeunesse (1816-1828),* París/La Haya, Mouton, 1970, vol. 3, p. 71.

137. Íd., *Discurso sobre el espíritu positivo,* 33, Madrid, Alianza, 1993, p. 60.

para condenar absolutamente una teoría (como le reprochaban en Francia a Manuel García Morente) con advertir: *«Ah! Mais ça, c'est de la métaphysique!»* (¡Ah! ¡Pero eso es de metafísica!). Así le exclamaban al filósofo español para descartar toda teoría que no estuviese fundamentada en la experiencia sensible. «Y todos conocen la resistencia del propio Husserl a admitir nada que pudiera tener un sentido metafísico; es la última supervivencia del positivismo en su más radical superador, que no podía escapar, sin embargo, del todo a su influencia».[138]

La especulación (sensualista, materialista, sustancialista y absolutizadora de lo universal) de la metafísica vieja contribuyó a su propio desprestigio. Además, se presentaba como la única manera de hacer metafísica. Una serie de filósofos, enfrentados al positivismo dominante en el siglo XIX, comprendieron que había que superar esa metafísica vieja, a la que consideraron obsoleta, caduca, originada en un paganismo que, aunque ajeno al Cristianismo, había sido sancionada e identificada con él. Estos filósofos vieron que era urgente hacer una nueva metafísica, que además resultaría más apta para comprender al propio Cristianismo. La nueva metafísica llevará a una visión más acertada del hombre y de Dios.

Esos filósofos fueron sacerdotes, muy meritorios, algunos con vidas ejemplares, que quisieron hacer tal renovación metafísica. No estaban de acuerdo con el sensualismo de Aristóteles, Locke, Hume, Kant o del positivismo. Creían que era un error que la Iglesia asumiera de manera oficial el aristotelismo o sancionara sus postulados como los únicos católicos. Estos pensadores consideraron que la experiencia sensible no es la única fuente de conocimiento; junto a ella afirmaron el valor de la experiencia interior o intuición intelectual. Y subrayaron que esta conoce a Dios, el cual hasta entonces era visto de manera abstracta (causa conocida solo indirectamente por sus efectos) y mecánica (motor impasible que mueve el engranaje físico de un universo cuya astronomía resultaba además equivocada).

Esos presbíteros fueron acusados injustamente de ser ontologistas. En el siglo XVII, Malebranche consideraba que *nous voyons*

138. J. Marías, *La filosofía del padre Gratry, op. cit.*, p. 185.

toutes choses en Dieu[139] (vemos todas las cosas en Dios). Según él, todo hombre contempla en Dios las ideas de todas las cosas creadas y conoce así el mundo a través de los arquetipos que existen en la mente de Dios. Nuestro espíritu no conoce nada más que lo espiritual, que son las ideas de los cuerpos. A esta teoría se la llamará *ontologismo*, palabra que proviene de «ente», del latín *ens, entis*, participio de presente del verbo *esse*, que significa ser o existir. En griego, ὄν *(ón)*, participio que da el vocablo *ontología* (tratado sobre el ser), para la cual el ente supremo es Dios. Según ello, ontologismo significaría *diosismo* en el sentido de pretender conocer todo desde el ser absoluto de Dios (el primer ser que el hombre conoce) y las ideas de su mente innatas en nosotros. Este ontologismo afirma la presencia de ideas innatas en la mente humana y la posibilidad que tiene esta de conocer adecuadamente la esencia divina, de modo que considera que Dios es condición de cualquier otro conocimiento: todo lo conocemos en Dios, el cual informa a la *res cogitans*. Es evidente la influencia de la filosofía platónica en esta escuela, que afirma el primado de lo inteligible frente a lo sensible en el orden del conocimiento. Para el ontologismo, lo sensible no constituye el dato inicial del conocimiento: lo primero que conoce el hombre es a Dios, sin trabas o mediaciones. Tanto Dios como sus ideas universales, eternas, infinitas y absolutas, son el objeto directo e inmediato de la mente. Este ontologismo fue condenado por la Iglesia en el siglo XIX.

Los sistemas filosóficos de esos presbíteros —lejos de ser ontologistas— parecen invitar —en un futuro— a confiar en la fuerza de la razón, minusvalorada por aquellos que parecían utilizarla solo como sustentadora del principio de causalidad o que la reducían a ser una tendencia abusiva en busca de lo incondicionado.

En la primera mitad del siglo XIX vivió Bernard Bolzano (nacido en Praga en 1781 y fallecido en la misma ciudad el 1848), sacerdote católico. Según la opinión de Husserl, Bolzano

139. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, en *Œuvres de Malebranche*, vol. 3, París, Charpentier, 1871, p. 398.

> debe ser considerado como uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos. [...] Bolzano se acredita en cada línea de su admirable obra como el penetrante matemático que hace imperar en la lógica aquel espíritu de rigor científico, que él mismo ha sido el primero en introducir en la teoría de los conceptos fundamentales y de los principios del análisis matemático, a la cual ha dado por este medio una nueva base: título de gloria que la historia de la matemática no ha olvidado consignar.[140]

La teoría de Bolzano, que afirma el carácter del *ser* que tienen los contenidos ideales espirituales, influyó hondamente en la fenomenología de Husserl, la cual es una reivindicación de los *objetos ideales.* Explicaremos mejor esto en el siguiente apartado. Bolzano criticó el idealismo de Hegel y Kant al afirmar que los números, las ideas y las verdades existen de modo independiente a las personas que los piensen.

Antonio Rosmini-Serbati (nacido en el norte de Italia en 1797) fue conde, sacerdote, pensador y filósofo italiano, fundador de la congregación *Instituto della carità,* llamada comúnmente «de los rosminianos». A partir de 1830 se abrió a las ideas del liberalismo católico. Consideró la libertad de prensa y de palabra como una necesidad y un derecho. El Papa Gregorio XVI prohibió su obra sobre la conciencia moral, y la doctrina rosminiana fue acusada de heterodoxa. El también sacerdote Gioberti publicó tres volúmenes sobre los errores filosóficos de Rosmini. En 1848, Rosmini fue nombrado embajador extraordinario del Piamonte ante la Santa Sede. El Papa Pío IX pensó hacer designar a Rosmini jefe del gobierno pontificio. Al año siguiente, dos de sus obras fueron puestas en el *Índice de libros prohibidos.*

La ortodoxia de Rosmini fue a menudo puesta en duda por sus detractores. Sin embargo, en 1854, un año antes de su muerte, Pío IX intervino personalmente para declarar que sus obras estaban fuera de todo error. La contestación póstuma será muy áspera. A

140. E. Husserl, *Investigaciones lógicas,* §61, apéndice, Madrid, Alianza, 1982, vol. 1, pp. 190-191.

los rosminianos se opusieron los partidarios de una restauración tomista propugnada por León XIII. Los redactores de *La Civiltà Cattolica,* en particular, denunciaron los «errores pestilentes» del rosminianismo. Tanta violencia dejaba sospechar motivaciones políticas; más allá de las polémicas entre neotomistas y rosminianos se adivinaba una oposición entre absolutistas y liberales.[141]

Para Rosmini, el conflicto entre Cristianismo y filosofía proviene de presupuestos erróneos, cuando se atribuye a la razón una pretensión ilícita sobre la totalidad o cuando, de manera incorrecta, se considera la fe como intrínsecamente irracional. Él piensa que la filosofía y la fe se orientan mutuamente hacia la verdad: la primera hacia la verdad racional, la segunda hacia la verdad revelada; por consiguiente, no puede haber contradicción entre las dos. La filosofía puede y debe asumir el papel de propedéutica o introducción al Cristianismo. Rosmini busca elaborar una filosofía que, por ello, pueda ser designada como *Filosofía del Cristianismo.*[142]

Subraya «la teoría del Evangelio y, por tanto, la filosofía del Cristianismo».[143] Ve la convergencia entre su filosofía y el Cristianismo, cuyo principio es el mismo: la verdad. En la filosofía se trata de la verdad formal; en el Cristianismo, de la verdad hecha carne: Jesucristo.

Es necesario renovar la metafísica, liberándola del sensualismo:

> Locke fue el primero en volver a poner en vigor el principio de los escolásticos, desterrado por Descartes del parecer de los hombres, según el cual nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos. Pero él lo explicó y aplicó de una manera mucho más pobre y material que lo que habían hecho los escolásticos antiguos. Él dedujo todo de la sensación y de la reflexión: Condillac esperaba simplificar cada vez más el

141. Cf. E. Brito, *Philosophie moderne et Christianisme*, Lovaina, Peeters, 2010, vol. 2, pp. 873-875.

142. Ibíd., p. 884.

143. A. Rosmini-Serbati, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Prefazione, 11, Turín, Paolo Bertolotti, 1875, p. XLVIII (la traducción es mía).

> sistema, complaciéndose en poder explicar todas las cosas con un solo principio, la sensación.[144]

Para Rosmini, el «hombre es un ser real finito que intuye la esencia del ser, la cual no tiene confines. Mediante esta intuición, el hombre se hace idóneo para conocer todo ser».[145]

El Papa León XIII, a través de un decreto del Santo Oficio de 1887, condenó cuarenta proposiciones de Rosmini, extractadas de sus obras, censurándolas como «reprobadas y proscritas».[146] Los manuales de Historia de la filosofía escritos por católicos todavía dicen que el «error ontologista» de Rosmini fue condenado por la Iglesia, pero en realidad no había tal error.[147]

Más de un siglo después de esa condena, el Papa Juan Pablo II rehabilitó la figura de Rosmini; lo citó en su encíclica *Fides et ratio* y concedió la introducción de su causa de beatificación. Causó tanto estupor, que en 2001 la Congregación para la Doctrina de la Fe tuvo que publicar una nota, firmada por su prefecto, el entonces cardenal Ratzinger, en la que puede leerse:

> Las vicisitudes sucesivas a la muerte de Rosmini exigieron un distanciamiento de su sistema de pensamiento y, particularmente, de algunas afirmaciones del mismo. Es necesario iluminar ante todo los principales factores de orden histórico-cultural que influyeron en ese distanciamiento, que culminó con la condena de las «cuarenta proposiciones» del decreto *Post obitum*, en 1887.
>
> Un primer factor se refiere al proyecto de renovación de los estudios eclesiásticos promovido por la encíclica *Aeterni Patris*

144. Íd., *Teodicea,* 137, Turín, Società editrice di libri di filosofía, 1857, p. 85 (la traducción es mía).

145. Ibíd., pp. 723 y 243 (la traducción es mía).

146. Errores de Antonio de Rosmini-Serbati, en H. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia,* Barcelona, Herder, 1963, p. 448.

147. Resulta curioso que Albino Luciani, futuro Papa Juan Pablo I (tan entrañable y querido), realizara su tesis doctoral en Teología sobre Rosmini.

> (1879) de León XIII,[148] en la línea de la fidelidad al pensamiento de Santo Tomás de Aquino. La necesidad que sintió el Magisterio pontificio de proporcionar un instrumento filosófico y teórico, localizado en el tomismo, capaz de garantizar la unidad de los estudios eclesiásticos, sobre todo en la formación de los sacerdotes en los seminarios y en las facultades teológicas, contra el peligro del eclecticismo filosófico, puso las premisas para un juicio negativo con respecto a una posición filosófica y especulativa, como la rosminiana, que por su lenguaje y por su aparato conceptual resultaba diversa de la elaboración filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino.[149]

Más tarde, el Papa Benedicto XVI autorizó la promulgación del decreto sobre las virtudes heroicas de Rosmini, que fue beatificado en 2007. Volverá a ser citado como ejemplo por el Papa Francisco el año 2018 en su constitución apostólica *Veritatis gaudium.*

También tiene interés Auguste Joseph Alphonse Gratry, que nació en Lille (Francia), en 1805, y murió en 1872. Ordenado sacerdote en 1832, fue profesor en el Seminario de Estrasburgo y después en el Colegio Stanislas de París. En 1861 fue llamado a ser vicario general de la diócesis de Orleans y al año siguiente enseñó ética en la Sorbona de París. En 1867 fue elegido miembro de la Academia Francesa.

En 1852 reconstituyó el oratorio de *l'Immaculée Conception,* una sociedad sacerdotal consagrada a la educación, del cual fue enviado por el obispo de Estrasburgo para su adhesión a la organización pacifista «Liga Internacional por la Paz».

148. Es significativo que en la encíclica *Aeterni Patris* no figure ni una sola vez la expresión *filosofía cristiana.* Tampoco en la Constitución apostólica *Veritatis gaudium,* de 2017, la cual además pide que la investigación y la enseñanza de la filosofía deben «basarse "en el patrimonio filosófico perennemente válido", que se ha desarrollado a lo largo de la historia, teniendo en cuenta particularmente la obra de Santo Tomás de Aquino» (64).

149. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati,* Roma, 1 de julio de 2001.

Gratry fue uno de los principales opositores a la definición del dogma de la infalibilidad pontificia, que expresó en varios escritos, condenados por el obispo de Estrasburgo. Brentano se opuso también a esa definición dogmática y abandonó el sacerdocio. En cambio, Gratry tuvo que hacer un acto de sumisión a la autoridad del Concilio Vaticano I en 1871, y para evitar una ruptura definitiva con la Iglesia publicó una carta de disculpa por sus posiciones anteriores. A partir de entonces, Gratry comenzó un período de soledad y reflexión, y se retiró a Montreux, Suiza, donde murió pocos meses después.

La obra de Gratry, aunque conocida en su entorno inmediato, pasó bastante desapercibida para las generaciones posteriores. Los antecedentes que tuvo como opositor al dogma de la infalibilidad papal contribuyeron a debilitar su conocimiento entre los católicos. También fue ignorado por los intelectuales, en general, debido al contenido religioso de su pensamiento.

Julián Marías intentó reparar esa carencia con su tesis doctoral dedicada a él (que fue suspendida en aquel ambiente escolasticista) y con una serie de estudios y traducciones de sus obras.[150]

El filósofo español rescató a Gratry del olvido. Señala que su obra, esencialmente metafísica y centrada en el tema de Dios, no pudo ser en rigor entendida en la circunstancia positivista de su tiempo; su oscurecimiento ha tenido como causa principal sus propias calidades. Pero justamente por eso hoy adquiere para nosotros el mayor interés. Para exponer su filosofía personal, Gratry empezó por mostrar la evolución interna de los problemas, desde Platón hasta el racionalismo. En segundo lugar, interpretó la metafísica como lo esencial de la filosofía, contra la opinión de su época, y dio un decisivo paso adelante en el camino de su renovación. Y, sobre todo, consideró que el problema metafísico se plantea al hilo de dos magnas cuestiones, que son las que hoy se ve impulsada a abordar la filosofía: la de la persona y la de Dios.

Según Gratry, debemos buscar la verdad con todas nuestras facultades: sentimiento, imaginación, amor, razón. Al saber que las cosas se conocen realmente en su relación con Dios, el hombre se valora en su ascensión al Creador. Si en la determinación de los

150. Puede verse mi libro *Julián* Marías, *apóstol de la divina razón*, *op. cit.*

valores y de las relaciones entre las facultades humanas, Gratry privilegia al amor, gracias a este Dios es conocido junto con la razón. Mediante la belleza, el alma desarrolla la capacidad de exaltación que se levanta de su propia finitud hasta el infinito.

Para Gratry el hombre «conoce» a Dios, pero no con un conocimiento intelectual en el sentido ordinario del término, sino a partir de una relación con él, que es «constitutiva» de la persona. De modo que para Gratry cada hombre se encuentra en relación con Dios. Pero la conciencia de dicha relación debe desarrollarse. Y ese despertar la conciencia de lo divino depende del contacto con Dios en el *fondo de la persona.*

El «problema central de la filosofía es la gran cuestión de Dios. Y el problema del hombre contemporáneo, del hombre desarraigado, se vincula inmediatamente a la magna cuestión de la Divinidad, núcleo en el que se insertan todas las grandes preguntas de la filosofía». Es menester darse cuenta de la «unión íntima del problema del fondo de la persona con el problema de Dios».[151] Esta noción es una de las aportaciones principales de Gratry a la filosofía y a la teología. Para él, todo hombre reconoce a Dios en su propio interior.

Esa concepción está más cerca de San Agustín que de Santo Tomás. Gratry no la desarrolla con pretensiones de originalidad sino que, reconociendo las fuentes patrísticas tanto latinas como griegas de su pensamiento, lo que pretende es recuperar esta otra manera de hacer *filosofía cristiana.*

Para Gratry el conocimiento de Dios se funda en una dimensión esencial del hombre, que vive en contacto con su Creador, como el conocimiento de las cosas se funda en que el hombre está en contacto con ellas.

La relación primaria del hombre con Dios es *radical,* porque la persona tiene su fundamento y su raíz en el Creador. El hombre encuentra en su fondo un contacto divino, y *allí reside su fuerza.*

151. J. Marías, prólogo, en A. Gratry, *El conocimiento de Dios*, Madrid, Pegaso, 1952, p. XIV. Aunque Zubiri no lo diga (porque no acostumbra a citar sus fuentes), es deudor de todo esto.

Dios es la raíz del hombre, y este pende de él. El hombre recibe de Dios el impulso y la fuerza para vivir. Y vivir no es simplemente ser, sino lo que hace el hombre gracias a la fuerza que recibe del contacto de Dios. Porque el modo concreto como Dios hace vivir al hombre es *sosteniéndolo.* Dios es, por tanto, el *fundamento* de la vida humana; el hombre es y vive desde su centro o raíz, *apoyándose* en Dios.

Desde ese punto de vista interpreta Gratry el ateísmo. El ateo es el hombre que vive fuera de sí; es, pues, un *in-sensato,* un *de-mente.* Esto tiene que ver con el argumento de San Anselmo. Las causas del apartamiento de Dios son la sensualidad y la soberbia; por la sensualidad, el hombre pone su centro en las cosas y se aparta de Dios; y la soberbia hace que se ponga el fundamento en el hombre mismo; se oscurece así el corazón, a la vez que la mente se hace vana, como dice San Pablo. El alma, por tener su raíz en Dios, puede desarraigarse. Piensa Gratry que el ateísmo es el falseamiento de la razón porque esta es un reflejo de la luz divina en el alma del hombre.

Para Gratry, Dios tiene que estar al alcance de todos los hombres, porque la luz divina ilumina a todo hombre que viene a este mundo. El conocimiento de Dios se funda en esta dimensión *esencial* de la persona. Dios habla a cada hombre.

El P. Gratry tiene la intuición de que el mundo exterior queda envuelto en la realidad profunda del hombre, por una parte; y por otra, que el hombre, que no se basta a sí mismo, aun con el mundo, resulta *radicalmente* insuficiente, puesto que todavía le falta su *fundamento* en Dios. Al entrar en su propio fondo, el hombre encuentra, junto con la contingencia, el punto de apoyo que lo hace ser y vivir, *sosteniéndolo,* y este fundamento no es el *mundo,* que nos toca por la *superficie,* sino Dios, en el que se apoya nuestra *raíz.*[152]

Entrando en nuestra intimidad, encontramos a Dios. Si lo buscamos por el mundo, difícilmente lo encontramos; cuando entramos en nosotros mismos podemos descubrir a nuestro Creador porque cada uno es *imago Dei.* Es mi intimidad allí donde lo

152. Cf. J. Marías, «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo», en *Obras,* vol. 4, *op. cit.,* pp. 67-70.

descubro y se me manifiesta. Esta enseñanza del Cristianismo significa un total cambio de perspectiva con respecto al pensamiento anterior a él, un planteamiento tan totalmente nuevo que nada tiene que ver con la filosofía griega ni latina, ni con la tesis de la vieja *filosofía cristiana* según la cual no conocemos a Dios, sino de manera indirecta a través de sus efectos y aplicando el principio de causalidad.

> La razón humana está en peligro; y este peligro, demasiado poco conocido y demasiado poco señalado, es una de las amenazas más temibles del tiempo presente. [...] «Carecemos aún más en la tierra de razón que de religión». [...] A pesar de todo nuestro orgullo filosófico, parece que hayamos perdido la confianza en el poder de la razón. Desconfiamos de sus formas y de sus instrumentos, del razonamiento y de la lógica. [...] Pero ¿dónde están hoy los espíritus medianamente razonables? [...] La razón, poder central, no es ya fuerza libre. [...] Dios es aún desconocido de la mayoría de los hombres. [...] ¡Qué pocos seres razonables cultivan en sí el don sagrado de la razón! [...] En la humanidad casi entera, la razón, ese talento sagrado confiado por Dios a todo hombre que viene a este mundo, permanece estéril y soterrada; [...] quienquiera que mantenga la razón y sus leyes, expone al mundo al triunfo del Catolicismo.
>
> Es precisamente por esto por lo que se ataca hoy a la razón.
>
> La razón es una fuerza que busca su principio y su fin. Y la verdad es que el principio y el fin de la razón es Dios.[153]

La nueva *filosofía cristiana* recupera esa fuerza de la razón, capaz de conocer la realidad. Gracias a la razón, el hombre conoce íntimamente a Dios, a sí mismo y de la misma manera conoce al individual o singular. Sabe que lo universal es solo un instrumento (un medio, no un fin) para ver claramente el individual. Frente a ello hay que decir:

153. A. Gratry, *El conocimiento de Dios, op. cit.*, pp. 3, 4, 11, 22 y 24.

> Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos, conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal.
>
> Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se dice en el III *De anima.* Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles lo universal. Indirectamente, lo singular representado en las imágenes.[154]

Una especie inteligible representa la esencia de una cosa material como universal, y es abstraída del «fantasma» de la imaginación por el entendimiento agente. Tal especie inteligible informa al entendimiento posible.

Según esa vieja teoría del conocimiento, en la presente vida solo conocemos a Dios de una manera indirecta. En este mundo, la mente humana no puede alcanzar un conocimiento directo de las «sustancias inmateriales», las cuales no son ni pueden ser objetos de los sentidos. Como de Dios no tenemos «fantasmas» porque su sustancia no impresiona a nuestros sentidos, el entendimiento no puede aprehender por sí mismo directamente a Dios. Solo lo podemos conocer en la medida en que los objetos sensibles manifiestan su existencia, permitiéndonos alcanzar de él un conocimiento analógico, indirecto e imperfecto.[155]

154. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 86, a. 1, *op. cit.*, p. 786.

155. He mostrado mi disconformidad respecto de esa teoría del conocimiento aristotélico-tomista en mi libro *Conocer a Dios,* donde extraigo las consecuencias de la solemne afirmación neotestamentaria «todo el que ama conoce a Dios».

13. Husserl sin circunstancialidad

Como se dedicó al estudio de la matemática y tardíamente al de la filosofía, permítase decir que es «un matemático que pasa a ser filósofo», lo cual ha originado algo sin lo cual no entenderemos nada: una matematización de su filosofía. Es decir, para Husserl, esta debe atenerse a unas realidades que, como las aritméticas y geométricas, son exactas, invariables, permanecen idénticas a sí mismas, no están afectadas por la cambiante circunstancialidad.

Él, en efecto, escribió muy joven una *Filosofía de la aritmética.* Pero muy pronto se interesó por la filosofía y publicó su famosa obra *Investigaciones lógicas,* en 1900. Hoy parece haberse olvidado que por inspiración de Ortega se tradujeron al español (la primera traducción del alemán) esas *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas en 1929 en la editorial que él mismo fundó en Madrid, la Revista de Occidente (versión de Manuel García Morente y José Gaos), sin traducir desde esa fecha a ninguna otra lengua hasta que veinte años más tarde, en 1949, aparecieron en francés. Antes de esa versión francesa, cualquiera en el mundo que deseara leer el libro y no supiera alemán, utilizaba la traducción española, algo que el filósofo checo agradeció a Ortega, el cual considera —al contrario que Husserl— que la circunstancialidad es esencial en toda persona, completamente distinta de todo objeto aritmético y geométrico.

Aunque el nombre de Husserl se encuentre ligado al concepto de la fenomenología, el análisis de esta no figura en las *Investigaciones lógicas,* sino que aparecerá más tarde, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* que es de 1913. Esta obra es la teoría de la fenomenología; pero la práctica, la puesta en juego de ese método, es anterior, y lo hizo Husserl trece años antes con las *Investigaciones lógicas.*

La fenomenología tiene por objeto τὰ φαινόμενα *(tà phainómena),* los fenómenos, las cosas tal como se manifiestan o muestran, es decir, la patencia en cuanto tal. Para Husserl los *fenómenos* son lo rigurosamente *dado,* aquello con que me encuentro y que se me hace originariamente presente en mi conciencia. El método de la fenomenología es la *intuición,* y su motor efectivo es la *evi-*

dencia, especialmente en la forma superior que Husserl denomina *intelección.*

Se trata de la percepción adecuada, recogida de Brentano por Husserl, el cual la corrige porque considera que no solo toda percepción externa es inadecuada, sino que también es inadecuada parte de la interna, y solo es adecuada la *fenomenológica:* se trata de no hacer posiciones de existencia; hay que describir las vivencias sin tomar posición frente a la existencia de nada externo a ellas, por ejemplo, objetos *reales* (suspendo mi juicio sobre si existe o no el Sol; solo describo mi vivencia del fenómeno que consiste en verlo).

Acaba de aparecer la palabra «vivencia» (que ya vimos cómo la utilizó García Morente). Pocos saben que en 1913, apenas publicadas las *Ideas* de Husserl (el cual acababa de exponer en ellas, ese mismo año, su primera versión pública de la fenomenología), Ortega acuñó la palabra española *vivencia* para traducir la alemana *Erlebnis,* que otras lenguas han renunciado a traducir, vocablo que hoy nos parece clásico. En una nota al pie de página escribía Ortega:

> Yo no encuentro otra palabra que «vivencia». Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias. Como toda palabra nueva, reconozco que esta es malsonante. Sin embargo, existe ya en composiciones como convivencia, pervivencia, etcétera, y sigue formas análogas. Así, de existir, existencia, de sentir, sentencia. Cierto que el diccionario académico no trae aquellas formas compuestas, lo que me hace temer si serán un poco exóticas. Ruego, pues, a los filólogos que se interesen por esta consulta. En tanto que no se encuentre otro término mejor, seguiré usando «vivencia» como correspondiendo a *Erlebnis.*[156]

156. J. Ortega y Gasset, «Sobre el concepto de sensación», en *Obras completas,* vol. 1, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2005, pp. 634-635 (nota).

A Ortega le parecía que ese término que él acuñaba, «vivencia», era un neologismo malsonante, pero a nosotros ya nos resulta clásico. La palabra en francés que sigue empleándose para traducir *Erlebnis* es el masculino *vécu,* que significa «vivido». Decir hoy en francés *vivence* resultaría tan malsonante como lo fue en España en el año 1913.

En 1956, la Real Academia Española incorporó «vivencia», que a partir de 1984 figura en el Diccionario así: «De *vivir,* formada por el filósofo José Ortega y Gasset para traducir el alemán *Erlebnis*».

Al introducir en nuestro vocabulario la palabra «vivencia», Ortega estaba tratando de comprender a Husserl (aunque enseguida discrepará de él). Y resulta curioso ver cómo nuestra liturgia recoge esa palabra formada por Ortega: «Danos, Señor, una plena vivencia de los misterios pascuales».[157]

Pero el propósito de Husserl era evitar la metafísica. Su método está condicionado por una idea previa de la realidad que debe mostrarse de manera exacta, como aparecen los objetos matemáticos.

Para entender la fenomenología hay que situarse en el marco histórico en que apareció. En 1900 —año de la publicación de las *Investigaciones lógicas*— no había filosofía *vigente;* aunque se daba una anarquía filosófica, era general la actitud de estar contra la metafísica, disciplina considerada como algo que había que evitar. En esa época dominaba la psicología asociacionista de tipo británico. Esta psicología había influido en las doctrinas filosóficas, contaminándolas de *psicologismo,* según el cual toda disciplina filosófica se reduce a psicología. Para el psicologismo, la filosofía (en lógica, en ética o en estética) se explica mediante los procesos psíquicos de asociación de ideas.

Frente a ese psicologismo se situó Husserl: se dedicó a combatirlo y a superarlo en el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas.* Pensaba que si no se rompía con el psicologismo, no se podía hacer filosofía.

El psicologismo llevaba al escepticismo (no puede conocerse la verdad) y al relativismo (todo puede ser verdad, la cual es *relativa).* Husserl los refuta y considera que la verdad tiene una validez *a priori*

157. Oración colecta del viernes de la V semana de Pascua.

y absoluta, independiente de las condiciones psicológicas de la mente. Frente a la lógica psicologista postula una *lógica pura de los objetos ideales* (principios lógicos, leyes lógicas puras, significaciones).

Repitamos que quien dio a conocer a Husserl en España, en Hispanoamérica y, por extensión, en el mundo fue Ortega, y sobre Husserl tratan las dos tesis doctorales de dos discípulos del filósofo madrileño: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio,* de Zubiri, y *La crítica al psicologismo,* de Gaos.

Según Husserl, es verdad que la lógica trata sobre ideas, conceptos o juicios, pero no habla de nada psicológico, sino siempre de algo *ideal.* Es decir: todos los principios lógicos tienen validez objetiva, no subjetiva.

Zu den Sachen selbst!: ¡a las cosas mismas! Este fue el lema inicial de Husserl, que apela a la inmediatez. Porque quería proceder con absoluta fidelidad al modo de ser de los objetos. Es decir, al pretender que los objetos le fuesen *dados* en sí mismos, Husserl se atiene a como son ellos, y no los fuerza a una manera determinada de *presencia.* Los objetos son ellos mismos en sí, y no he de tomarlos como si mi mente hiciera una asociación de ideas para conocerlos.

El error del positivismo era forzar a que los objetos tuvieran el modo determinado de *presencia* que es la percepción sensible. Comte afirmaba la necesidad de atenerse a lo *positum,* a aquello que está «puesto» y yo encuentro ante mí. Pero solo reconocía un modo de «darse» o presentarse los objetos: el propio de los hechos físicos, es decir: la percepción sensible. Descartaba toda otra presunta realidad que no estuviera sujeta a esa condición.

En cambio, Husserl exige un positivismo pleno que consiste en considerar todo objeto que se hace presente, sea cual sea el modo de su presencia, y en abstenerse de tomar posición ante ese modo. El fruto de esta docilidad ante los diversos modos de ser fue el descubrimiento de los *objetos ideales,* primera realidad abordada por la fenomenología.[158] Expliquemos esto.

158. Cf. J. Marías, *Introducción a la filosofía, op. cit.,* pp. 162-166. También puede verse mi artículo «Ortega: réalité et phénoménologie»: *Revue Internationale de Philosophie* 271 (2015), pp. 95-119.

Una persona es alguien que está en el espacio y en el tiempo, que acontece, que es concreta, singular, única, afectada por la circunstancialidad. Pero lo que Husserl llama *objetos ideales* no tiene nada que ver con esos caracteres personales. Los objetos ideales, que son los que Husserl quiere conocer, no son individuales, no son concretos, no son singulares, no son únicos, no están en el espacio y en el tiempo, no quedan afectados por la circunstancialidad. Tienen una validez universal, son exactos, limitados y no son reales.

Husserl trata de describir aquellos entes ideales que son objeto de conocimiento intuitivo, con evidencia, con una validez universal y que, permaneciendo en su exactitud, no quedan alterados por ninguna circunstancia. En cambio, cada persona es tan real que está radicalmente afectada por el espacio y por el tiempo, por sus concretísimas circunstancias que son ilimitadas y, por ello, inexactas.

¿Qué son esos objetos ideales, centro de la atención de Husserl? Los números, las figuras, las especies. De entre los objetos aritméticos, por ejemplo el número siete, este no queda afectado por la circunstancialidad, no envejece ni se enamora; como permanece siempre idéntico a sí mismo, no cambia nunca, es limitado y exacto.

De entre los objetos geométricos, por ejemplo, la figura del rectángulo ideal, no el rectángulo real que es la página concreta de este libro, afectada por su color, por las letras que lleva impresas, sometida al espacio, al tiempo, a una posible destrucción.

De entre las especies, por ejemplo, la humana, la del manzano, o la del perro, pero no los individuos de las mismas, que son reales a diferencia de ellas, objetos ideales y, por tanto, no afectados por la circunstancialidad.

Por consiguiente, los objetos ideales tienen un carácter de validez universal y, aunque exactos, no tienen realidad. Ahora es como entendemos lo que más arriba apuntábamos: la matematización de la filosofía. Al igual que la matemática, que es una ciencia exacta, un objeto ideal siempre es exacto, idéntico, nunca cambia, es limitado, no circunstancial.

Husserl considera que el positivismo de Comte y de los positivistas es deficiente, incompleto, parcial, porque solo admite la

percepción sensible, mientras que el suyo es un positivismo total, que no deja fuera ningún aspecto de los objetos ideales. Del rectángulo en sí, del número 7 o del universal hombre (especie humana) yo no tengo percepción sensible, pero me son dados como objetos ideales. Por eso Husserl reclama un positivismo absoluto frente al parcial de Comte.

Coincide el problema «de los objetos ideales en la fenomenología con la cuestión medieval de los universales».[159] Pero además, démonos cuenta de algo importantísimo, en lo que pocos reparan, sin lo cual no puede entenderse a Husserl: en su filosofía vemos un acusado paralelismo con Platón. También con Aristóteles (que coincide con Platón en este punto): para el Estagirita, el conocimiento auténtico, la ciencia, es de lo universal (que permanece idéntico e inmutable), no del individual (que, afectado por la circunstancia, experimenta la variación y el movimiento).

Los objetos ideales son para Husserl eternos, o más bien intemporales. No están en el tiempo, y Husserl encuentra sin sentido la pregunta acerca de en qué espacio están. Rechaza la teoría *psicológica* que los hace residir en la mente; también la teoría *metafísica,* por ejemplo, la del platonismo, que considera las ideas como entes que están en un lugar inmaterial; igualmente rechaza la teoría agustiniana o *teológica,* según la cual las ideas se encuentran en la mente de Dios, que las está pensando eternamente. Con el miedo a la metafísica que heredó de su época, Husserl evitaba todo lo que tuviera que ver con ella, y dice que los objetos ideales tienen meramente *validez.*

Al criticar, en 1929, a quienes desconocían radicalmente la fenomenología (como Eugenio d'Ors), Ortega escribió que «los seres a la mano no son idénticos a sí mismos sino por el contrario mudables». Cuando se pregunta qué cosas son permanentes, el «racionalismo tuvo que echarse a buscar objetos capaces de permanencia e inalterables. Y fuera de Dios, objeto ultrarracional, solo encontró los "universales", los "conceptos". He aquí que Husserl muestra cómo un "contenido" individual» es «en cuanto puro

159. J. Marías, *Introducción a la filosofía, op. cit.,* p. 7.

fenómeno idéntico siempre a sí mismo, permanente, inalterable». De ahí que «el descubrimiento fenomenológico» obligue a recaer «en lo general o universal, en la esencia». Pero el «individual es precisamente lo in-esencial. Esto es lo que sabía ya Platón y de Platón recibe Aristóteles».[160]

En palabras de García Morente, según Husserl, cada una de nuestras representaciones es, primero, una representación singular. Segundo, esa representación singular es el representante, el apoderado, diremos, de un objeto. Así, si yo quiero pensar el objeto Napoleón, no puedo pensarlo más que representándome a Napoleón; pero la representación que yo tengo de Napoleón tendrá que ser singular: o bien me lo represento montado a caballo en el puente d'Arcole, o bien me lo represento en la batalla de Austerlitz con la cabeza baja y la mano puesta en su redingote; o bien me lo represento desesperado, después de la derrota de Waterloo. Cada una de estas representaciones es singular por sí misma, pero las tres, aunque sean totalmente distintas unas de otras, se refieren al mismo objeto: Napoleón.

> Pues bien: la intuición fenomenológica consiste en fijarse en la representación que sea prescindiendo de su singularidad, prescindiendo de su carácter psicológico particular, poniendo entre paréntesis la existencia singular de la cosa; y entonces, apartando de sí esa existencia singular de la cosa, para no buscar en la representación más que lo que tiene de esencial, buscar la esencia general, universal, en la representación particular. Considerar, pues, cada representación particular como no particular, poniendo entre paréntesis, expulsando de nuestra contemplación lo que tiene de particular, para no fijarnos más que en lo que tiene de general; y una vez que hemos podido lanzar la mirada intuitiva sobre lo que cada representación particular tiene de general, entonces tenemos en esa representación, aunque particular, plásticamente realizada la esencia general.

160. J. Ortega y Gasset, «Sobre la fenomenología», en *Obras completas*, vol. 8, *op. cit.*, pp. 181-182.

> Tenemos la idea, como él dice, renovando la terminología de Platón. Como ustedes ven, se trata aquí, para Husserl, de una intuición del tipo que hemos llamado intelectual.[161]

Pero si incluso la significación de los conceptos «está condicionada por una circunstancia»,[162] mucho más la de cada persona («la vida humana es circunstancial»),[163] verdad enérgicamente subrayada por el Evangelio.

Ahora es como entendemos mejor la tesis de Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia»,[164] que reivindica, frente a lo universal esencial, el individual concreto y singular, afectado por la circunstancialidad y, por ello, sometido al cambio, a la variación espacio-temporal. Y considera que esa circunstancialidad es esencial en el individual, lo cual debe ser distintivo de la nueva *filosofía cristiana.* Lo contrario hace todo paganismo, con su sobrevaloración de lo universal por encima del individual que estima sacrificable.

La esencia universal, al presentar el carácter de exactitud, puede ser perfectamente descrita desde mi conciencia de ella: tiene notas limitadas, las correspondientes a su especie, número o figura. Pero en el caso de cada persona no nos basta una mera descripción, una enumeración de sus rasgos físicos, anímicos y los de su peso, altura o grupo sanguíneo. Tampoco puede hacerse una descripción de Dios; podrá describirse, eso sí, cómo es la idea abstracta que de él (objeto ideal pero no real) pueda yo tener en mi conciencia. Quizá por ello, en la fenomenología de Husserl «Dios tiene un puesto limitado, remoto: hay algunas referencias marginales, por ejemplo en las *Ideen,* y Dios aparece como un "concepto límite"».[165]

El Evangelio *da razón* de cómo la circunstancialidad es asumida por la segunda persona divina no de manera accidental, sino que

161. M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía, op. cit.,* p. 54.

162. J. Marías, *Introducción a la filosofía, op. cit.,* p. 149.

163. Ibíd., p. 374.

164. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* ed. de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1990, p. 77.

165. J. Marías, *Nuevos ensayos de filosofía, op. cit.,* p. 71.

por su Encarnación comparte íntimamente el tiempo, el espacio, las vicisitudes de la historia personal, biográfica, que son esenciales (jamás sacrificables) en cada uno de los hombres con quienes queda unida. La enseñanza de sus parábolas, además, muestra innumerables circunstancias personales, absolutamente reveladoras para que se dé el amor o el odio, el cambio hacia lo mejor o lo peor, el perdón, la misericordia o la envidia, la esperanza, la alegría o la tristeza. Es decir, son situaciones concretas, variables, propias de la vida humana, contrapuestas a la identidad absoluta de los objetos ideales.[166]

Pero según el Humanismo, ni Dios ni sus criaturas son objetos. En su tesis en teología sobre San Juan de la Cruz, de 1948, Wojtyła había discrepado de su director, el dominico francés Reginald Garrigou-Lagrange, porque el joven Karol consideraba que no conocemos a Dios

> como conocemos un objeto (un árbol, una pelota de béisbol, un automóvil). Más bien conocemos a Dios como conocemos a otra persona, a través de la entrega mutua de uno mismo. Como dos personas que se aman llegan a vivir una «dentro» de la otra sin perder sus propias y únicas identidades. Dios llega a vivir en nuestro interior y, en cierto sentido, nosotros llegamos a habitar «dentro de Dios», sin que las radicales diferencias entre Creador y criatura se hayan perdido. [...] Dios es parte del comprender a la persona humana, y quien lo aparta de los seres humanos está apartando aquello que es más profunda y auténticamente humano en nosotros. [...] En su revisión de la tesis, Garrigou criticó a Wojtyła por no utilizar la expresión «objeto divino» acerca de Dios. Uno asume que se trataba de un asunto entre director de tesis y estudiante durante la preparación de la tesis, y que Garrigou no convenció a Wojtyła de ese punto. Fuera cual fuese la implicación del proceso, sigue siendo cierto que, con su insistencia en no tratar a Dios como un «objeto» divino, ni siquiera por medio

166. Puede verse mi artículo «"Vida" como categoría litúrgica: su justificación filosófica»: *Estudios Trinitarios* 48 (2014), pp. 235-268; y *Salmanticensis* 61 (2014), pp. 445-470.

> de la analogía, Wojtyła estaba yendo más allá del vocabulario, las fórmulas y las categorías intelectuales que dominaban el Angelicum durante los dos años que pasó allí.[167]

En Polonia, otro revisor también sugirió «que Wojtyła no estaba simplemente haciéndose eco de las fórmulas de sus mentores tomistas tradicionales».[168] Wojtyła «había llegado a convencerse de que no iba a obtener las respuestas que buscaba en la neoescolástica de Garrigou-Lagrange»,[169] el cual «era un estricto tradicionalista en su filosofía y su teología dogmática», aunque «la beligerancia intelectual de Garrigou no siempre quedaba reflejada en su personalidad».[170]

Posteriormente, en su tesis de habilitación en filosofía, de 1954, Karol Wojtyła escribió que con el método fenomenológico «descubrimos el bien y el mal moral, vemos cómo estos plasman las experiencias de la persona, mientras que, en cambio, no podemos definir de ninguna manera el principio objetivo por el que un acto de la persona es éticamente bueno y otro malo. Para fijar tal principio tenemos que abandonar el método fenomenológico». Estas «investigaciones nos persuaden de que el pensador cristiano, y sobre todo el teólogo, al servirse de la experiencia fenomenológica en sus trabajos, no puede ser meramente un fenomenólogo».[171]

En 1914, Ortega realizó (aunque tanto hizo por ella) esta crítica a la fenomenología: «Usar, utilizar solo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria». Podemos situarnos, ante todo lo que hay, en esa actitud

167. G. Weigel, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Barcelona, Plaza & Janés, 1999, pp. 127-129. A la misma conclusión que Wojtyła —permítaseme— llegué en mi libro *Conocer a Dios.*

168. Ibíd., p. 1167 (nota 172).

169. Ibíd., pp. 180-183.

170. Ibíd., pp. 126-127. Permítaseme decir que mi director de tesis doctoral en esa misma Universidad publicó tres extensísimas notas muy críticas contra Julián Marías y contra Ortega, a favor del P. Ramírez, en *La Ciencia Tomista* entre 1958 y 1960.

171. K. Wojtyła, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, BAC, 1982, pp. 217-218.

utilitaria, salvo ante mí. Ortega pone esto en relación con el imperativo de Kant, según el cual se ha de tratar a los hombres no como medios o cosas, sino como fines; es decir, «que los demás hombres sean para nosotros *personas,* no utilidades, *cosas.* Y esta dignidad de persona le sobreviene» a alguien «cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa».

Ante otro hombre podemos «tratarlo como cosa, utilizarlo o tratarlo como "yo"». Es decir, hay una contraposición entre *cosa* (lo utilizable, lo utilitario) y *persona* (cuyo único ejemplo claro es *yo,* yo mismo). Yo es «lo único que, no solo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa. Esto ha de tomarse al pie de la letra».

Para verlo claramente «conviene percatarse primero de la modificación que en el significado de un verbo introduce su empleo en primera persona del presente indicativo con respecto a su significado en segunda o tercera persona: yo ando, por ejemplo». Con esto queda clara «la distancia entre "yo" y toda otra cosa, sea ella un cuerpo inánime o un "tú", un "él"».

Ahora «vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el "yo"; simplemente porque no podemos situarnos *ante* él, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad».[172]

Justamente, ese es el anuncio inequívoco de lo que Julián Marías llama «el punto de inflexión». Ortega sigue tratando de ese yo verdadero, el *ejecutivo,* el presente: el yo pasado es imagen, concepto, idea. Ha dejado de ser yo para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Al convertirse en imagen, objeto, foto o conciencia, deja de ser intimidad.

Pero volvamos a Husserl, cuyo método es la descripción para estudiar los objetos ideales: las especies, los números, las figuras o los principios lógicos. Se trata entonces de describir cómo es, sin más adiciones o interpretaciones, cada objeto ideal. De esta manera podrá construirse la filosofía como ciencia estricta y rigurosa.

172. J. Ortega y Gasset, «Ensayo de estética a manera de prólogo», en *Obras completas,* vol. 1, *op. cit.,* pp. 667-678.

Aclaremos la diferencia entre explicación y descripción. *Explicare* significa desplegar lo que está plegado o implícito. Si veo, por ejemplo, el arco iris, lo explico diciendo que se trata de la refracción de las ondas luminosas al pasar del medio aéreo a un medio acuoso, y también explico mi visión reduciéndola a la acción de vibraciones electromagnéticas sobre mis órganos sensoriales. La explicación reduce los efectos a sus causas, y así se ha creído tradicionalmente que el verdadero conocimiento es el de las causas. Pero esa explicación es una teoría esquemática de la realidad; deja fuera lo que más importa, y como lo real no se deja reducir íntegramente, debe ser aprehendido tal y como lo encuentro, con exclusión de toda teoría, a lo que llamamos *descripción:* se describe cómo es el arco iris, con sus colores. Nos atenemos así a las cosas mismas y las tomamos en su pureza fenomenológica para describirlas.

Damos un paso más, el que no dio Husserl: esa descripción (que no es totalmente evidente, por ejemplo, para un daltónico) no basta porque no puede satisfacer las exigencias del conocimiento, y por ello necesito que se me impongan las conexiones de la realidad, las implicaciones de lo real. El conocimiento incluye en sí una dimensión histórica. Las cosas (y mucho más las personas) se me presentan en la historia, en su circunstancia, y por ello el arco iris es mucho más que su mera descripción aquí y ahora. En consecuencia, hay un método mejor, que es el de *dar razón histórica* (de las experiencias humanas que hemos heredado) de algo (en este caso, del arco iris hemos heredado, por ejemplo, lo que se cuenta de él en el Génesis, o lo que nos dijeron de él la primera vez que lo vimos de niños, o las vivencias que de él tenemos). Y todo acto vital es una interpretación que hace el hombre: yo interpreto, refiriéndolo a mi vida, ese fenómeno óptico que es el arco iris (que no puede ser visto igual por otro animal, incluso por otro hombre no daltónico que se encuentre a varios kilómetros de distancia).

Todo ello se multiplica *ad infinitum* en el caso de dar *razón histórica* de una persona; como ya dijimos a propósito de Nicolás de Cusa (con el que iniciábamos este segundo capítulo), nunca termino de narrar su vida biográfica (pasada, presente, futura; no digamos de su «vida del mundo futuro», expresión del Credo).

El Evangelio no hace ninguna descripción: ni de Jesús, ni de las otras dos personas divinas, ni de María, ni de José, ni de ninguna de las personas reales que aparecen en su texto, ni de las ficticias narradas en las parábolas. Y tampoco da ninguna explicación ni definición de ellas. Lo que sí hace es *dar razón.* Se nos presenta a nosotros la tarea de interpretar ese Evangelio, el cual *da razón* de tantísimas maneras, hasta el punto de que es menester ir descubriéndolas progresivamente, con tiempo, con paciencia y, sobre todo, con la esperanza de encontrar nuevas perspectivas más iluminadoras.

La interpretación, la hermenéutica, resulta capital en el Catolicismo para entender los textos bíblicos: el literalismo, la mera descripción, no capta el significado de esos textos; «leer es interpretar y no otra cosa».[173]

Ante cualquier persona (empezando por la mía) me encuentro con muchísimas interpretaciones. Pero Husserl quiere eliminar todas las interpretaciones para atenerse a una descripción que siempre es limitada, anclada en el pasado, cosificadora, exacta, tan instantánea y fija como lo pueda ser una fotografía.

Sin interpretación nos queda muy poco de cualquier valor humano. Husserl, al eliminar los niveles históricos de interpretación, como quien arranca las hojas del repollo en busca de un repollo esencial, llega a un punto en el que lo buscado se le va de entre los dedos. Ortega descubrió que la realidad no está *detrás* de sus interpretaciones, sino más bien *dentro* de ellas. Porque la realidad no puede ser separada de las visiones parciales sobre ella; solo a través de esas visiones se revela. Son interpretaciones *de* la realidad, y esto significa ante todo que pertenecen a ella. Son algunas de sus infinitas dimensiones posibles. Son sus aspectos, sus perspectivas reveladas por el hombre, pertenecientes a la realidad. En

173. Íd., «Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón», en *Obras completas,* vol. 9, *op. cit.*, p. 730. Por eso muchas traducciones, excesivamente literalistas, resultan insuficientes. Lo es, por ejemplo, la versión española de Lc 1,34: «no conozco varón». Son mucho mejores las versiones francesa («je suis vierge») e inglesa («I am a virgin»).

una palabra, la realidad solo puede aparecer ante mí en perspectiva circunstancial, es decir, históricamente.[174]

De un objeto geométrico (por ejemplo, un triángulo equilátero) se hace una *definición* o *delimitación* (polígono de tres ángulos y tres lados iguales, pero nada más). De una operación artitmética puede hacerse una *explicación* o *despliegue* (tres por siete son veintiuno, pero nada más). De una especie animal puede darse una *descripción* (de lo que es, por ejemplo, el elefante abstracto puedo enumerar sus rasgos y su comportamiento fijo conforme a las características e instintos de su naturaleza o esencia; pero nada más). Ahora bien, de una persona concreta (con nombre propio) se cuenta una *historia,* la cual *da razón* de ese hombre para su *interpretación* ilimitada, indefinida hasta el infinito.

Según el Humanismo cristiano, los verdaderos fenómenos humanos son las personas individuales, concretas y singulares, que luminosamente se manifiestan o muestran no en mi conciencia, sino que se me hacen patentes con las cualidades de mismidad, unicidad, ilimitación, circunstancialidad, inexactitud, futurición, indefinición e infinitud, notas esenciales, todas ellas, que hacen posible el amor y que *dan razón* para que yo pueda *interpretar* a esas personas en una empresa continua y nunca acabada porque ellas, más que «son», acontecen.

El Evangelio *da razón* de cómo esas cualidades no son en absoluto accidentales, ni tampoco que la persona se reduzca únicamente a su naturaleza o esencia de la especie humana. La filosofía de Ortega, que significa el mayor énfasis en el individual variable frente al universal determinado por su naturaleza invariable es, como decía Julián Marías, el instrumento intelectual más importante para comprender el Cristianismo.

Lo curioso es que si leemos escritos recientes de fenomenología (muy en especial los franceses, que cultivan una escolástica fenomenológica), constantemente están empleando como concepto capital de Husserl el de «mundo vital». Ahora bien, este concepto,

174. Cf. H. Raley, *La visión responsable. La filosofía de Julián* Marías, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, pp. 145-146.

tan circunstancial, no fue husserliano hasta que apareció en el libro póstumo de Husserl, de 1938:

> *mundo vital [Lebenswelt].* [...] El retroceso al mundo de la experiencia es *un retroceso al «mundo vital»*, o sea, al mundo en que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno para toda función conocitiva y para toda determinación científica. Nuestra recién adquirida visión de la naturaleza de la experiencia como experiencia del mundo nos permitirá responder a las preguntas que se referían al sentido de este retroceso, a las objeciones que se pueden formular en contra y a los caracteres metódicos de este planteamiento genético como planteamiento no psicológico.[175]

Ese concepto de «mundo vital» había sido lo contrario de la filosofía de Husserl; es precisamente lo que no admitió nunca hasta en sus últimos años. Y es interesante que Ortega, desde 1914, desde el momento en que no se quedó en la fenomenología, dirá: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». Y ese principio, núcleo del pensamiento de Ortega, es lo que se expresa como «mundo vital». Precisamente el mundo de Husserl no fue hasta entonces un mundo vital; era un mundo ideal, deducido fenomenológicamente sin tesis existencial alguna, sin afirmación, negación ni duda. Es decir, después de las conversaciones que tuvo Ortega con Husserl en 1934, cuando el filósofo español le expuso detenidamente su punto de vista, su posición filosófica fundamental, el filósofo checo cambió. Pero el concepto de «mundo vital» circula ahora en los medios fenomenológicos como de Husserl. Husserl llegó a ese punto de vista del mundo vital, del *Lebenswelt*, dio un paso más en su pensamiento, eliminando la imposible ἐποχή *(epokhé)*, lo cual nos parece admirable. Ahora bien, esto representa los tres o cuatro últimos años de Husserl y no el conjunto de su

175. E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, § 10, ed. de Ludwig Landgrebe, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 45.

obra, la que lo hizo renegar de sus grandes discípulos, a quienes llamó sus «antípodas» porque decía que no hacían fenomenología, sino psicología o antropología.

En 1947, en su libro *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva,* Ortega se refiere a que en 1925 él consideraba que había que renovar desde sus raíces el problema tradicional del ser con el método fenomenológico solo en tanto que proporcionándole a este «una dimensión de *pensar sistemático,* que, como es sabido, no posee». Porque para «que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla».

En nota al pie de página escribe que desde 1914

> es la intuición del fenómeno «vida humana» base de todo mi pensamiento. Entonces la formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la fenomenología de Husserl— corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno «conciencia de...» que, como es sabido, constituye, a su vez, la base de su doctrina. Cuando muchos años después conocí al admirable Husserl, su edad y sus enfermedades no dejaban ya a este entrar en temas difíciles de su propia producción, y había entregado sus manuscritos y el encargo de desarrollarlos a un discípulo suyo, ejemplarmente dotado, el doctor Fink. Fue, pues, al doctor Fink, hallándome de paso en Friburgo, a quien expuse mi objeción liminar a la fenomenología, que es esta, reducida a último esquema: la conciencia en su fenomenalidad es ponente *(«setzend»),* cosa que Husserl reconoce y llama la «actitud natural de la conciencia». La fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin «tomarla en serio», sin acompañarla en sus *posiciones (Setzungen),* suspendiendo su ejecutividad *(epokhé).*

A eso opone Ortega

> dos cosas: 1.°, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo *(vollziehender Charakter)* de la conciencia, su *ponencialidad,* es extirparle lo más constitutivo de ella y, por tanto, *de toda conciencia;* 2.°, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama «reducción fenomenológica», sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3.°, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que *ponga* con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra. Podremos con un razonamiento invalidar un acto nuestro de conciencia, como hacemos siempre que rectificamos un error; por ejemplo, una ilusión óptica; pero si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia «ilusoria» y la conciencia «normal», no puede esta invalidar aquella.

Y sigue diciendo lo siguiente:

> Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno «conciencia de...» haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *solo* intencional por tanto, irreal. La descripción que se atiene rigorosamente al fenómeno —decía yo entonces— enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa,* por tanto, que esta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el «hecho» percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, esta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* «conciencia de...» como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad

que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno «conciencia» se resuelve en descripción del fenómeno «vida real humana», *como* coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. *Resulta, pues, que «no hay» tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente lo que hemos heredado de Descartes.* Por ello Husserl vuelve a Descartes.

Las razones

por que no di publicidad impresa por aquel tiempo a estas ideas son muchas, y tendría que contar lo que es la vida de un ideador *independiente* e interesado en la aculturación de sus compatriotas. Pero sí puedo declarar ahora una, porque es rápida de decir y para que los jóvenes que mañana *se pongan a pensar* no cometan el mismo error que yo. Esta razón de mi silencio fue lisa y llanamente... timidez. Porque el lector habrá visto que la doctrina incluye la mayor enormidad que entre 1900 y 1925 se podía decir en filosofía; a saber: *que no hay conciencia* como forma *primaria* de relación entre el llamado «sujeto» y los llamados «objetos»; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano. Los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del «existencialismo» ignoran aún de raíz esto, sin lo cual no hay salida a la alta mar de la Metafísica.[176]

Con la recepción y el estímulo de todos estos problemas, que acabamos de ver en los dos primeros capítulos del presente libro, podremos seguir elaborando *otra filosofía cristiana,* tan necesaria en nuestro tiempo.

176. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, op. cit.,* pp. 1119-1120. Más detalles sobre la superación orteguiana de la fenomenología en mi libro *Julián* Marías, *apóstol de la divina razón,* especialmente las pp. 326-359.

CAPÍTULO III

LA NUEVA METAFÍSICA HUMANISTA

Invitado a la celebración del Concilio Vaticano II, Julián Marías pudo escuchar con satisfacción, en la intervención de un cardenal, las palabras *Timeo hominem unius libri; timeo Ecclesiam unius doctoris* (Temo al hombre de un solo libro; temo a la Iglesia de un solo doctor). «Los días del tomismo *exclusivista* habían terminado».[1] Y recuerda unas palabras de Ortega en 1950: «muy pronto, la Iglesia católica, apostólica, romana se desentenderá oficialmente del aristotelismo y consecuentemente del tomismo». Esta «profecía de Ortega causó no poca irritación, especialmente entre aquellos que se consideraban expertos y buenos conocedores de los caminos de la Iglesia».[2]

> Nada de la tradición del pensamiento cristiano es renunciable, y por supuesto Santo Tomás es parte decisiva de esa historia; pero está dentro de la historia, puesto en su lugar, sin exención ni privilegio, sin escapar al flujo temporal en que toda realidad humana está inmersa. Al intentar extraer a Santo Tomás de la historia, al edificar en nombre suyo un «tomismo» —cosa bien distinta— de carácter institucional, se le estaba despojando de su condición de filósofo y teólogo, es decir, corrección, verdad

1. J. Marías, *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*, Madrid, Alianza, 1989, p. 199.
2. Íd., *Sobre el Cristianismo, op. cit.*, p. 217.

> deficiente, esfuerzo siempre inacabado. La grandeza de Santo Tomás consistió en eso, y es de desear verlo de nuevo fuera de su hornacina, sumido en la corriente viva de la historia, asimilado, integrado, superado, actuante más allá de sí mismo, en formas de pensamiento bien distintas, que signifiquen, como él en el siglo XIII, la innovación, el ensayo, la audacia, el riesgo.[3]

1. Ampliar nuestro concepto de razón

A pesar de que, como dice San Juan, la razón es «la luz verdadera, que alumbra a todo hombre», suele tenerse todavía un concepto fragmentario de lo que es esa razón: además de considerarla abstracta, limitada a la matemática, a la física o a la ciencia, en general es vista como propensa a equivocarse. Ya advertimos más arriba que Kant la juzga peligrosa porque, si el hombre abusa de ella, puede actuar de un modo incontrolado. A la nueva metafísica le damos la calificación de *humanista* porque confía en las posibilidades de esa luz que ilumina a cada hombre.

En el siglo XIX el racionalismo (la idea reduccionista de la razón, que renuncia a pensar la vida y, por tanto, sustituye la realidad por un esquema de ella) motivó un movimiento contrario: el irracionalismo. Dada esa idea vigente de la razón, el irracionalismo era justificado. Hay que recordar que en la segunda mitad del siglo XIX se produce dicha reacción contra el racionalismo y es adoptada una postura irracionalista por Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Spengler y más adelante Unamuno, que abandonan la razón como método para conocer la vida, la historia, al hombre o a Dios.

El propio Unamuno dio al irracionalismo una formulación enérgica. Escribe que «todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional, y todo lo racional, antivital».[4] En otras frases suyas

3. Ibíd., pp. 218-219.

4. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 75.

plasma su oposición entre razón y vida, entre la razón y lo vital. Exclama: «¡Qué de contradicciones, Dios mío, cuando queremos casar la vida y la razón!».[5] Y sigue en estos términos: «No me someto a la razón y me rebelo contra ella».[6]

La vida «es contrarracional».[7] «Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida».[8] Repite: «Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital».[9] «Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino una lucha entre la razón y la vida».[10] «Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital».[11] Habla del «proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de esta contra aquella».[12] Y de «la eterna protesta de la vida contra la razón».[13]

Sigue diciendo Unamuno que ni «la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital». «Filosofía y religión son enemigas entre sí».[14] «Toda posición de acuerdo y de armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible».[15] La «inmortalidad del alma individual es un contrasentido lógico, es algo, no solo irracional, sino contrarracional».[16] Confiesa que «no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí».[17]

Unamuno piensa que lo divino es ilógico, irracional. «Y no solo no se cree con la razón ni aun sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa, habrá que decirlo

5. Ibíd., p. 76.
6. Ibíd., p. 89.
7. Ibíd., p. 103.
8. Ibíd., p. 124.
9. Ibíd., p. 125.
10. Ibíd., pp. 146-147.
11. Ibíd., p. 154.
12. Ibíd., p. 169.
13. Ibíd., p. 170.
14. Ibíd., p. 145.
15. Ibíd., p. 146.
16. Ibíd., p. 148.
17. Ibíd., p. 150.

una vez más, no es ya tan solo irracional, es contrarracional».[18] Citando a Kierkegaard escribe que la fe «es la crucifixión de la razón».[19] «La filosofía, en el fondo, aborrece al Cristianismo».[20]

Esa obra de Unamuno fue un estímulo polémico para Ortega, el cual llega a una nueva idea de razón y supera el racionalismo, pero no para recaer en el irracionalismo, sino para ir más allá de ambos con la razón vital. Ortega piensa que la razón es una función vital y publica entonces —como respuesta a Unamuno, al año siguiente— las *Meditaciones del Quijote,* en donde escribe que «la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!».[21]

La «razón es solo una forma y función de la vida. [...] La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital. [...] La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación».[22] El tema de nuestro tiempo es, según Ortega, realizar esa sustitución.

La razón pura de Kant, la razón matemática de los racionalistas del siglo XVII, que sirve tan bien para conocer la naturaleza, no funciona tanto en los asuntos humanos, no es capaz de pensar la realidad de la vida humana. Esta constatación ha sido la fuente de los irracionalismos que han irrumpido en la filosofía durante los últimos cien años. Ortega repara en que la razón matemática, la razón pura, no es más que una forma particular de la razón. Entenderla como la razón sin más es tomar la parte por el todo: una falsedad. Junto a la razón matemática, y por encima de esta, se encuentra la razón vital. Esta razón no es menos razón que la otra, sino al contrario. La vida misma es la razón vital. Vivir es ya

18. Ibíd., p. 215.
19. Ibíd., p. 263.
20. Ibíd., p. 309.
21. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote, op. cit.,* pp. 149-151.
22. Íd., *El tema de nuestro tiempo,* en *Obras completas,* vol. 3, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006), pp. 593, 614 y 615.

entender. La vida es el órgano mismo de la comprensión. La razón es la vida humana. Una realidad humana solo resulta inteligible desde la vida.

Como, a diferencia del resto de los animales, el hombre carece de un eficaz sistema de instintos, no tiene más remedio que usar la razón, que necesita y sin la cual no puede vivir personalmente.

Muchos dicen que el Evangelio ha de ser acogido solo por la fe. Pero, en realidad, el Evangelio es lo más razonable, tanto que *da razón* (y no *descripción,* ni *explicación,* ni *definición)* de Dios hecho hombre y de cada criatura suya.[23]

Platón y Aristóteles, ante la infinidad de hombres, perros o caballos tan distintos y cambiantes, se vieron en la necesidad —por caminos diferentes— de buscar un universal o esencia específica de cada uno de ellos que permaneciera invariable y desde el que se pudiera hacer ciencia, la cual fija o establece unos principios universales y necesarios. Esa siembra platónica y aristotélica dará lugar, con el paso de los siglos, a una grave consecuencia: como cada hombre es alguien esencialmente afectado por la variación circunstancial, muchos negarán la metafísica (que no es física ni matemáticas) como ciencia, porque su contenido trata sobre aquellas realidades que, no siendo fijas ni inmóviles, tampoco se reducen a ser pesadas, medidas o analizadas en el laboratorio.

Es verdad que, llevada la ciencia físico-matemática al estudio de cada hombre, este puede ser pesado, medido y clasificado según su grupo sanguíneo, raza o biología. Pero todo ello (que se refiere al *qué)* no basta para conocer a cada persona, que ante todo es *quién,* la gran verdad que proclama el Evangelio. Para este, lo esencial de cada hombre no es su realidad físico-matemática, tanto que en él no se da ninguna *descripción* física de nadie, ni siquiera de Jesús. Una persona es conocida no por su ser biológico, sino por su realidad biográfica, la cual es tratada continuamente en el Evangelio para *dar razón* de Cristo, de María, de José, de los apóstoles, de cada uno de sus personajes, tanto de los reales como de los ficticios de las parábolas.

23. Como me he extendido sobre esta cuestión en mi libro *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio,* no voy a repetirla aquí.

Desde su concepto reduccionista de razón «pura», Kant consideró que es imposible la metafísica como ciencia; para él, la ciencia modélica era la física, bajo cuya guía tenía que hacerse toda filosofía. Al ampliar el concepto de razón, consideramos que la metafísica es superior a la física y más importante que cualquier otra ciencia.

Se trata, por tanto, de ir más allá de la física; en definitiva, de hacer metafísica. Pero debe evitarse una mera vuelta a la vieja metafísica; en lugar de restaurarla con sus deficiencias, hay que hacerla avanzar, renovándola desde otros supuestos. Sería absurdo querer restaurar la metafísica, la medicina, la astronomía o cualquier otra disciplina de hace nueve siglos.

Es un error dar a la filosofía carácter científico. La filosofía no es una ciencia, sino algo superior a ella. A pesar de todo, todavía hay quienes rebajan la filosofía a la categoría de ciencia: parece que quieren ser menos. Ortega decía graciosamente que «¡la filosofía, so el apodo de positivismo, pretendía ser una ciencia, es decir, quería "hacer de ciencia", pero no hay que formalizar la cosa, se trata solo de un breve ataque de modestia que la pobre sufrió!».[24]

Pero «después de haber sufrido con sonrojo los filósofos que los hombres de ciencia los desdeñasen echándoles en cara que la filosofía no es una ciencia, hoy nos complace, al menos a mí, ese denuesto, y recogiéndolo en el aire lo devolvemos diciendo: la filosofía no es una ciencia —porque es mucho más».[25]

El desprestigio sufrido por la metafísica se debe al afán de darla como definitiva, fija e inmutable con Aristóteles, en lugar de hacer que avance. ¿Por qué se admite este avance en los demás saberes y ciencias mientras se niega en la metafísica? Esto es tan insensato como dar por definitivas la astronomía geocéntrica de Aristóteles, su errónea medicina, sus deficientes biología y física, su limitada teología o también su injusta tesis sobre la esclavitud natural según la cual hay hombres que son esclavos por naturaleza, φύσει, a mi

24. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente [curso de 1949-1950]*, en *Obras completas*, vol. 10, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2010, p. 203.

25. Íd., *¿Qué es filosofía?*, *op. cit.*, p. 256.

parecer el adverbio preferido del «Filósofo», cuya autoridad era invocada por los partidarios de esclavizar a los indios. Hagamos el mejor servicio al Estagirita y a Santo Tomás y posibilitemos que su metafísica avance y no se quede paralizada.

Benedicto XVI invitaba a «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso».[26] Diez años después de la encíclica de Juan Pablo II titulada *Fides et ratio,* el propio Benedicto XVI declaró que esa encíclica «se caracteriza por su gran apertura hacia la razón, sobre todo en una época en la que se ha teorizado sobre su debilidad». Con «este magisterio, la Iglesia se ha hecho intérprete de una exigencia emergente en el contexto cultural actual. Ha querido defender la fuerza de la razón».[27]

El mismo Benedicto XVI escribió: «Se trata de *ensanchar la razón y hacerla capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas*, animándolas en la perspectiva de esa "civilización del amor", de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura».[28]

2. Mismidad y unicidad de la persona

Γνῶθι σεαυτόν *(Gnôthi seautón):* «Conócete a ti mismo»[29] es la inscripción que, según Platón, podía leerse sobre la puerta del templo de Apolo, en Delfos. Por lo visto, no es tan fácil adquirir ese conocimiento propio. ¿Puedo conocerme a mí, o a otra persona, utilizando los conceptos que empleamos para las cosas? A estas últimas solemos aplicar las categorías de «sustancia» o «identidad», ¿pero hasta qué punto sirven para las personas?

26. Discurso en la Universidad de Ratisbona, 2006.

27. Discurso a los participantes en el Congreso Internacional organizado por la Pontificia Universidad Lateranense en el X Aniversario de la encíclica *Fides et ratio* (16 de octubre de 2008).

28. Encíclica *Caritas in veritate,* 33.

29. Platón, *Cármides,* 165, Madrid, Gredos, 2000, p. 215; *Protágoras,* 343b, Madrid, Gredos, 2000, p. 425.

Ante el continuo cambio que experimentan los seres de este mundo sensible, «cosas que nunca se presentan idénticas»,[30] el propio Platón asentó el principio de que participan del mundo («que se mantiene idéntico»)[31] de las ideas, inmutables, inmóviles, autosuficientes. En ese mundo inteligible (que es el de la ciencia y el verdadero conocimiento), concebido fuera del espacio y del tiempo, cada ente «es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna».[32]

Según Aristóteles, por su parte, todas «las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal».[33] Como «todas las cosas sensibles se corrompen y están en movimiento»,[34] pide «indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio». Estas cosas «no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio».[35]

Tales cosas idénticas, de las que tratan Platón y Aristóteles, se equiparan a los objetos ideales estudiados por Husserl, que se distinguen tajantemente de los reales: el ser ideal no es *espacial* y es *intemporal,* pero el real está sujeto al espacio y al tiempo; es *hic et nunc,* aquí y ahora. Este libro está aquí, entre mis manos y ahora, en este momento; es un ser real. Especialmente la persona está afectada por el espacio, por el tiempo, en definitiva por la circunstancialidad. Pero el 3, el triángulo equilátero, el principio de no contradicción o cualquier ser ideal tienen una validez aparte del espacio y del tiempo. Los objetos ideales no tienen el principio de individuación que para Husserl es el espacio y el tiempo.

Idea en griego significa «lo que se *ve,* forma, apariencia». En latín, *species* tiene la misma significación: visión, aspecto, algo ob-

30. Íd., *Fedón,* 79c, Madrid, Gredos, 2000, p. 69.
31. Ibíd., 79d, p. 69.
32. Ibíd., 78d, p. 67.
33. Aristóteles, *Metafísica,* III, 4, 999, *op. cit.,* p. 124.
34. Ibíd., 999b, p. 125.
35. Ibíd., XI, 6, 1063a, p. 557.

servado. Ambas palabras se refieren a la imagen, a la apariencia de los grupos de cosas o animales que tienen caracteres comunes. Como esos objetos ideales, con apariencias idénticas, son especies o ideas, constituyen las *esencias* inmutables para Platón, Aristóteles, Santo Tomás o Husserl.

Según Husserl, las vivencias de la conciencia es lo que queda cuando yo hago una reducción fenomenológica. Pero esta no basta; al filósofo checo le parece necesario dar un paso más. El fenomenólogo hace esa reducción fenomenológica, y una vez se ha quedado con las vivencias de la conciencia tiene que elevarse, mediante la reducción eidética, a las *esencias.*

Un objeto real cualquiera (este libro concreto, por ejemplo), y mucho más en el caso de una persona, no se puede describir totalmente porque tiene infinitas notas. Pero mediante esa reducción eidética se pasa de las vivencias de la conciencia a sus esencias. De la vivencia de la conciencia de este libro concreto (circunstancial, sometido al espacio y al tiempo) me elevo a la esencia del libro ideal (idéntico, invariable, no afectado por la circunstancialidad, por encima del espacio y del tiempo). De la vivencia de la conciencia de un triángulo equilátero cualquiera me elevo a su esencia; o de la vivencia de la conciencia de una persona concreta me elevo a la esencia de la especie humana.

Las vivencias de la fenomenología son, por tanto, de mi conciencia. Y ¿qué soy yo? La reducción fenomenológica tiene que extenderse también a mi yo, y el fenomenólogo «sucumbe» también, en la *epokhé,* como sujeto psicofísico; solo queda el *yo puro,* que no es sujeto histórico, aquí y ahora, sino el foco del haz que son las vivencias. Husserl escribe que el yo se aprehende a sí mismo como «algo idéntico»; la cuestión de la desconexión del yo hace ver que el *yo puro* «es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias».[36]

Al anularse toda circunstancialidad, desaparece la entera realidad. Y todo queda reducido al mundo de los objetos ideales. Pero

36. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 132.

esto es lo que fundamenta la validez universal de la fenomenología como ciencia estricta y rigurosa: «una *ciencia eidética descriptiva de las esencias de las vivencias de la conciencia pura*».[37] Es ciencia no de objetos reales, sino ideales, como los matemáticos. Solo describe (no interpreta) *esencias* (es decir, objetos ideales, eidéticos, no reales, no afectados por la circunstancialidad) de las vivencias de una conciencia que tampoco está afectada por la circunstancialidad.

Frente a esas cosas inmutables y siempre idénticas, ¿de qué manera el Humanismo cristiano puede conocer al hombre concreto y singular *(quién),* el cual, debido a que no es solo cosa *(qué),* continuamente cambia y se mueve en el elemento móvil de su vida? Como esta vida humana es tan variable y se resiste a ser sustancializada —reducida a un estado, «congelada» o atrapada en una fórmula físico-matemática—, la persona es un movible que acontece o que solo aparece en movimiento.

Es verdad que la interpretación de cada hombre concreto requiere de ciertas estructuras, pero no se trata de que yo construya *a priori* ciertos esquemas *universales,* esencias abstractas, naturalezas irreales, conceptos o modelos mentales, y vaya después a buscar por el mundo algo que se ajuste a ellos *calificándolo como necesario,* sino al revés: en mí descubro condiciones o requisitos sin los cuales el hombre no sería posible; veo que son requisitos indispensables, *necesarios,* y, por tanto, los califico como *universales.* La *nueva filosofía cristiana* establece la universalidad en la necesidad que descubro en mi concreta persona, y no al revés. Al revés parecen opinar Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant o Husserl.

Es decir, me descubro como *necesario* porque veo que la realidad estaría incompleta sin mí, que tengo una serie de notas esenciales, correspondientes a mi mismidad y unicidad. Desde mí, absolutamente singular, interpreto que en el mundo hay innumerables personas que tienen notas únicas, también esenciales a ellas,

37. J. Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1985, p. 399. Es la definición que Marías propone sobre lo que hace la «escuela fenomenológica», nombre que para García Morente «es feo, muy feo, pero no lo puedo remediar. Es un trabalenguas. Si yo hubiera sido el autor de esto, lo hubiera llamado de un modo más bonito» *(Lecciones preliminares de filosofía, op. cit.,* p. 50).

comparables —pero no idénticas— a las mías, y que por ello resultan notas *universales.* Al descubrir en mí esas condiciones *necesarias,* sin las cuales yo no sería yo (me veo como *necesario),* infiero que en los demás sucede lo mismo y por tanto tales condiciones resultan *universales,* porque de otro modo tampoco serían ellos mismos. El paganismo, por el contrario, parte de la construcción esquemática que hace de lo *universal* (ideas, formas, esencias o naturalezas abstractas), de manera que fuerza a cada individual variable a que *necesariamente* se ajuste a esos requisitos previos, absolutos, inmutables, no afectados por la circunstancialidad. En el fondo, el Cristianismo *libra* de encapsular el *universo* y, sobre todo, al hombre en una red mortífera de fórmulas conceptuales fijas, que son cadenas *universales* de esclavitud.

Mis huellas dactilares (las cuales son únicas, ya que nunca se han dado ni se darán otras como las mías) me identifican, así como una foto o un documento nacional de identidad, porque yo también, en cuanto cuerpo, soy *qué, algo* sometido, aun así, al cambio, al movimiento, al espacio, al tiempo. Pero apenas me reconozco en un impreso con mis huellas, mi foto o mi número de identificación porque principalmente soy *quién, alguien* proyectivo, no idéntico al de hace diez años, ni siquiera al de hace una hora, y tampoco al de dentro de otra hora o al que yo seré en cualquier futuro: me voy haciendo de tiempo, de historia, de experiencias.

Ni Platón ni Aristóteles pueden aceptar este siempre cambiante yo (tan concreto y tan singular) para el verdadero conocimiento o ciencia, que es de lo universal, caracterizado por su inmutabilidad y absoluta identidad. Para Aristóteles, los singulares «no serán escibles», «pues la ciencia es siempre universal».[38]

Cada hombre es, tantas veces, un enigma para sí mismo. Pero, con todo, siempre me considero irreductible, es decir, me veo como imposible de ser reducido a mis componentes químicos o físicos (mi naturaleza biológica), a mi esencia universal (la naturaleza de mi especie humana), o a las esencias de las vivencias de mi conciencia. Yo soy mucho más que todo eso. El carácter enigmático

38. Aristóteles, *Metafísica,* III, 6, 1003a, *op. cit.,* p. 149.

de la persona se debe, sin duda, a mi ilimitación, a mi casi infinitud y, por tanto, a mi indefinición.

La tendencia a la reducción es una inercia que arrastramos desde los presocráticos, quienes, ante el hecho de que hay esencias o maneras de ser comunes a la multiplicidad de individuos, tenían la convicción de que todo se reduce a un ἀρχή *(arkhé),* principio, origen, sustrato último, causa, que es visto como esencia o manera de ser permanente de las cosas (por oposición a la variación) y como naturaleza que determina cierto tipo de actividades u operaciones propias.

Pero aun cuando yo encuentre en mí tantos rasgos, actividades, operaciones y comportamientos comunes a los demás individuos de la especie humana, me veo como yo mismo, inconfundible, respecto de los otros, y como único o irrepetible. Esta es una de las grandes verdades del Evangelio: para Dios, cada oveja es tan insustituible que la conoce por su propio nombre. También considero así, por ejemplo, a mi perro o a mi gato, que de ninguna manera acepto sean intercambiables por otros ni se confundan con los demás individuos de sus respectivas especies, aunque aparezcan tan idénticos entre sí.

Es cierto que en cada persona hay una suerte de titubeo, de seguridad e inseguridad juntas, respecto de su *quién;* incluso no sabe cómo la ven las demás. Pero hay circunstancias (cuando se ejerce la autenticidad, se vive el amor o se experimenta la vocación) en las cuales una persona se reconoce y puede decir: «yo sé quién soy». Aunque yo no pueda aplicarme la categoría de identidad (que pertenece a las cosas y objetos ideales, siempre invariables), sí, en cambio, la de *mismidad,* palabra introducida por Julián Marías.

Platón trataba de encontrar el τὶ *(tì),* el *qué,* de cada cosa, y así fijar su esencia por encima de sus múltiples variaciones en este mundo. Por ejemplo, cada hombre del mundo sensible es una participación del hombre ideal, idéntico a sí mismo, permanente, inmutable, esencial. Este pensamiento lógico abstracto renuncia a la unicidad de cada hombre concreto, que es la persona real con quien me encuentro. «Unicidad» significa «calidad de único».

Resulta significativo cómo en 1982 Jérôme Lejeune (considerado padre de la genética moderna) utiliza el adjetivo francés *unique* porque desde su conocimiento científico observa que «cada indi-

viduo es único». Son palabras que, en ese mismo año, le parecen «admirables» a Julián Marías, fecha en que quizá empleó por primera vez la expresión «unicidad rigurosa del ser humano».[39]

En 1989 Lejeune hará uso del término *unicité:* «sabemos mucho más desde hace dos años. La unicidad de todo joven ser humano» era antes «una inferencia a partir de todo lo que sabíamos sobre los genes y sobre las diferencias entre los individuos. Hoy es un hecho demostrado experimentalmente». Por tanto, «ya no es una teoría que cada uno de nosotros es único». Se entiende: una teoría metafísica, pendiente —para un genetista— de ser científicamente demostrada. Y entonces Lejeune exclama como biólogo: «¡La unicidad queda demostrada!».[40]

Este valor de la unicidad de cada persona desde su concepción (subrayada tanto por el mejor médico como por el mejor filósofo de nuestro tiempo) es la mayor razón para considerar monstruoso el aborto, la eliminación de alguien absolutamente nuevo: nunca se ha dado ni se dará otro como ese recién concebido, cuya pérdida resulta irreparable, no intercambiable.

Lejos de ser la especie anterior al individuo, Lejeune afirma algo nuevo y contemporáneo frente a cualquier tipo de paganismo: «el individuo es primero en relación a la especie». Sabemos «que todo hombre es un ser individual, respetable porque es *este* hombre». Los «biólogos que proponen preferir la especie humana, en sentido teórico, sobre el individuo humano —la «caballidad» sobre el caballo, como se diría en la Edad Media— me parecen exactamente biólogos que razonan como veterinarios, no como servidores de una especie muy particular».[41]

Para Santo Tomás, ningún individuo material de la parte inferior del universo agota la plenitud ontológica de su especie. La verdadera unicidad la muestran Dios o los ángeles, cada uno de los cuales agota su especie única, incluso el Sol y la Luna.

39. E. González Fernández, *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida, op. cit.*, p. 70.

40. Ibíd., p. 85.

41. Ibíd., p. 76.

Según Tomás de Aquino, los ángeles son únicos: «es imposible que haya dos ángeles de la misma especie. Como imposible es decir que hay muchas blancuras separadas, o muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas a no ser en cuanto que están en muchas sustancias».[42]

A este respecto conviene tener presente lo que Santo Tomás entiende por perfección: «aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece». Según él, Dios «está en lo supremo de la perfección, no le falta nada de lo que le pertenece a la razón de la totalidad del ser». En cambio, encontramos la imperfección «en todas las cosas generables y corruptibles, en las cuales es necesaria una multitud de individuos de una misma especie, para que la naturaleza de la especie, que no puede conservarse perpetuamente en un solo individuo dada su corruptibilidad, se conserve en muchos».[43]

Desde su astronomía geocéntrica, escribe incluso una conclusión que, desde la nuestra, nos resulta inadmisible: en la parte superior del universo «se encuentra un grado más alto de perfección, donde un único individuo, como el Sol, es tan perfecto que no carece de nada de lo que pertenece a su propia especie, por lo que incluso toda la materia de la especie está contenida en un individuo; y lo mismo ocurre con los demás cuerpos celestes».[44] Es decir, de acuerdo con su teoría de la materia signada como principio de individuación, para Santo Tomás, el Sol y la Luna son únicos —a diferencia de la persona humana— porque el primero tiene la totalidad de la materia solar y el segundo la totalidad de la materia lunar. Ningún hombre concentra en sí la entera materia (huesos y carnes) de toda la humanidad.

Así como la vieja metafísica se fundamentaba en la astronomía aristotélica, en el mundo físico, la nueva busca establecerse en la mismidad y unicidad de cada hombre; por eso puede ser calificada como *humanista.*

42. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 50, a. 4, *op. cit.,* p. 507.

43. Íd., *De spiritualibus creaturis,* 8, en *Opúsculos y cuestiones selectas,* vol. 1, *op. cit.,* p. 772.

44. Ibíd., pp. 772-773.

Se ha solido pensar que unicidad significa autosuficiencia. Sin embargo, desde nuestro punto de vista cada persona, aunque única, es menesterosa, necesitante; le falta casi todo, y sobre todo aquellos a quienes ama.

Y una persona que ama a otra no desea *fundirse* (concepto apropiado para los metales) con ella de tal manera que desaparezcan ambas mismidades, sino que, *uniéndose* a ella, se incrementan y adquieren su plenitud las dos unicidades, consideradas insustituibles una para la otra.

La definición de la sustancia como autosuficiente e idéntica subyacía en la concepción griega. Los griegos, al extrañarse de la variación de la realidad en este mundo, quisieron fijarla fuera o sustancializarla dentro. De ahí la propensión al pensamiento abstracto y a la huida de lo real, caracteres que destacan en Platón, el cual pone la esencia o identidad fuera de las cosas, en un lugar celeste que es el de las *ideas* eternas e inmutables. Por su parte, Aristóteles reconquista esas ideas, que se habían escapado a lo alto, para aprisionarlas en las cosas, pero afirma que su esencia es lo universal, idéntico e invariable, común a las sustancias de cada naturaleza.

Pero la mismidad no solo no excluye la variación, sino que se nutre de ella, lo cual permite la renovación personal, noción inadmisible para la vieja metafísica que proclama la identidad inmutable y que, por ello, solo acepta el cambio o movimiento accidental respecto de un sustrato, materia última o sustancia permanente (lo que llama «cambio sustancial» es su generación o su destrucción).

Los conceptos de mismidad y unicidad —tan poco conocidos que generalmente parecen neologismos— resultan capitales en la nueva *filosofía cristiana.*

Frente a la vieja metafísica de la identidad inmutable de la sustancia, esta nueva metafísica busca conocer a la persona que se mueve en el elemento móvil de su vida: «Mobilis in mobili».[45]

45. J. Ortega y Gasset, «Vives», en *Obras completas,* vol. 5, *op. cit.*, p. 613. Podrán verse más detalles en mi próximo artículo «Mismidad y unicidad de la persona».

3. El antihumanismo del ente

Esta *filosofía cristiana* significa el mayor énfasis en el individual variable frente a lo universal determinado por su naturaleza invariable. Acabamos de señalar que ese individual móvil recibe el nombre de «vida», categoría preferida por la liturgia, como veremos después.

Vivir es más que *existir.* Es decir, una cosa existe, se muestra *(ex)* cuando yo hago que se pare *(siste).* La persona, en cambio, vive. En su vida es esencial el movimiento, la variación, el quehacer. Alguien puede hacer que un pájaro (feliz cuando vuela) quede atrapado y, aunque muerto, exista inmóvil, *entificado* entre unas manos para analizar su naturaleza, su especie, su peso y tamaño. Además, mientras las cosas *coexisten,* las personas *conviven.*

El vocablo latino *essentia* procede del verbo *esse,* ser, al igual que en griego la palabra οὐσία *(ousía)* deriva del verbo εἶναι *(eînai).* Su vieja significación es aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable de ellas. De ahí ha pasado la *esencia* a ser considerada lo más importante y característico de una cosa. El adjetivo *esencial* significará indispensable, principal.

La filosofía griega se caracteriza por averiguar, en vista del movimiento de las cosas, qué son de verdad esas cosas que cambian. Porque el movimiento es lo que mina el ser. Parménides lo llamará *ente,* aquello que siempre es y que permanece presente. Platón hablará de ideas; Aristóteles, de esencias.

La pregunta «¿Qué es el ser?» significa no *quién* es, sino *qué* es el ser mismo como predicado. El ser es lo propio del ente. Y como el ente es siempre una «cosa» (material o ideal), el ser significa el carácter fundamental y más abstracto de la «cosa», su «cosidad» o *realitas.* «No se olvide que para el mismo Aristóteles el ser de la sustancia no es cualquiera, sino el "ser principal"».[46] Por eso, recurrir al ente a la hora de entender al hombre es una cosificación de la persona y, en consecuencia, lo que llamamos antihumanismo.

46. Íd., prólogo a la *Historia de la Filosofía,* de Émile Bréhier, en *Obras completas,* vol. 6, *op. cit.,* p. 156 (nota).

Para el cristiano, el mundo está referido a mí, y por eso Ortega lo denominó *circunstancia,* el aquí y el ahora, el espacio y el tiempo, algo que me afecta, que me importa, de lo que dependo. Pero la vieja metafísica buscó algo que no tuviera que ver conmigo: el ente. Y dirá que el «atributo previo» del ente y de la sustancia es la independencia del hombre. «La independencia respecto al hombre tiene que manifestar su posibilidad, tiene que poseer su fundamento. Este consiste en que el algo sustancial es independiente de todo otro algo: la sustancia es auténtico ente *porque* "está fuera", sola y suelta». Es el «ente separado del hombre».[47] Se basta a sí misma, posee autarquía, es algo suelto de los demás, *ab-soluto.* Se trata de la cosa por excelencia.

A diferencia de la vieja, que hacía consistir la esencia en lo universal (común a la multitud de individuos), para la nueva *filosofía cristiana* esa esencia es la mismidad y unicidad de cada criatura, la cual no puede ser entendida sin sus propias notas o caracteres exclusivos, que le son indispensables para ser quien es. Incluso la naturaleza que hay en mí, común a los miembros de la especie humana, presenta unos rasgos únicos (mis huellas dactilares, por ejemplo) que también me son esenciales, aunque yo haga siempre mi vida más allá de esa naturaleza, y por ello la mayor parte de mi realidad es *preternatural.* Me reconozco a mí mismo al comprobar que ese *quién* que hace su historia cotidiana (unido a su *qué)* soy yo. Desde esta perspectiva, lo esencial de mí son aquellas realidades (comenzando por las criaturas amadas) sin las cuales no sería quien soy.

La vieja *filosofía cristiana,* de acuerdo con el paganismo, consideraba que la esencia de Dios era su existencia, idéntica e inmutable, y que la esencia del hombre era su naturaleza invariable, la especie humana, la sustancia segunda, lo universal. Aristóteles llamó a la esencia con una extraña expresión: τὸ τί ἦν εἶναι[48] *(tò tí ên eînai),* que Guillermo de Moerbeke tradujo mediante las palabras

47. Íd., «Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón», en *Obras completas,* vol. 9, p. 751.

48. Aristóteles, *Metafísica,* Z, 4, *op. cit.,* p. 330.

latinas correspondientes «quod quid erat esse»,[49] lo que era el ser, el ser aquello que era, la esencia pensada con anterioridad a la cosa. El imperfecto ἦν expresaría la anterioridad causal de la forma con relación a la materia (vista esta como principio de individuación). Cuanto existe es lo que ya había antes: aquello universal inmutable. Santo Tomás acuñó el neologismo *quididad* («in nomen quiditatis mutatur»)[50] para referirse también a la esencia.

Es «digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles obligado a emplear para decir "lo sustancial" de una cosa, por tanto, el más auténtico *ser*, es su extravagante término —un término que es toda una frase, la cual debe ser entendida como un nombre— τὸ τί ἦν εἶναι; "ser una cosa lo que era"». El ser es para el griego

> un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay *ahora* —el presente— es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es solo ahora, no era antes: lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también *ahora*, por tanto, también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y esta es lo que es ahora *porque* lo *era* ya *antes*, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un *antes*, un *próteron*. Por eso es principio —*arché*—, antigüedad. La ciencia del ser es... arqueología. De aquí que a Aristóteles, se le enreden bastante los pies ante el problema del origen de las formas.[51]

Según esa vieja metafísica, cualquier esencia remite a lo que Parménides llamó «ente», porque este filósofo trata de las cosas en cuanto son, es decir, las cosas como entes. *Ente* significa: «que es»

49. Ibíd., VII, 4, 578, *op. cit.*, p. 331.

50. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, I, 5, *op. cit.*, p. 43.

51. J. Ortega y Gasset, «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», en *Obras completas*, vol. 6, *op. cit.*, p. 21 (nota).

o «existente». La Edad Media llamó trascendental al ente porque envuelve todas las cosas con una universalidad peculiar. Para esos pensadores medievales, lo que hay se les presenta *sub specie entis,* bajo el aspecto del existente. Todas las cosas son entes. El ente es el concepto más universal de todos, que envuelve y penetra todas las cosas, un trascendental.

El vocablo griego ὄν *(ón),* y su traducción latina *ens,* es un participio presente: el primer atributo del ente para Parménides es su carácter de presente, que es el tiempo de la ciencia, cuyo fin es enunciar lo que las cosas *son siempre,* invariablemente, no afectadas por la circunstancialidad. Y el ente remite siempre a lo que era previamente a su *acto de ser:* εἶναι *(eînai),* esencia. La expresión *actus essendi* fue acuñada por Santo Tomás. Ese acto de ser actualiza la esencia previa y hace que el ente esté presente o existente. Por eso la vieja metafísica es filosofía del ser.

> Conviene que se sepa que los primeros escolásticos fueron los árabes y no los cristianos. Y pretender que aquellos frailazos de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los conceptos griegos, la idea de ser, por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico. Todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología. A todos los frailes y sacerdotes cristianos actuales se les empapuza en los seminarios con la bazofia de una terminología y luego se quiere que sirvan de algo trotando por el mundo. La ontología o busca del ser es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger querer resucitarla, con lo cual ha logrado solo hacerse él mismo un lío e incapacitarse, siendo un pensador absolutamente de primer orden, de lograr precisamente lo que pretendía y que Platón llamaba «salir al ser». Si es hoy posible algo así como filosofía tiene que comenzar por superar la noción de ser y evadirse de ella. No intentarlo ha llevado a Sartre, *enfant terrible* de los nuevos intentos filosóficos, a recaer en la polvorienta terminología hegeliana y marearnos jugando del

> vocablo con el «ser-en-sí», el «ser-para-sí», el «ser-para-otro». Lo que vemos hoy como realidad —primariamente la vida humana— se caracteriza fundamentalmente porque para ella no vale el término greco-latino *ser, ente.* El hombre, por ejemplo, consiste en *ser* lo que aún no *es.*[52]

El pensamiento ha tendido a cosificar a la persona, considerándola como un estático yacer, un sustrato, algo, solo un qué, pero la tarea de su descosificación exige pensarla principalmente como un dinámico quehacer, alguien, quién. La consistencia del animal «es la de su especie, es permanente, es la misma en el primer tigre y en el último tigre».[53] A diferencia de los demás seres, que tienen ya prefijada su manera de existir (como la órbita de un astro) o cumplen las leyes de su especie, el hombre elige libre y responsablemente su quehacer. La persona no es un sujeto, soporte inerte o quiescente de los actos, sino una realidad proyectiva, futurible, que escapa al presente y lo trasciende, a diferencia de todo naturalismo, materialismo o a la reducción a lo dado y presente que hace el término *ente.* No se puede decir de la persona «esto es», sino «está siendo», «está aconteciendo», «está viniendo», «va a ser». Su esencia propiamente no «es», sino que acontece.

Para el Aquinate, «esencia» es la respuesta a la preguna «¿Qué es?». Por eso la llama *quididad.* «La esencia es, propiamente, lo expresado por la definición».[54] Es el núcleo específico e inmutable de una cosa. La esencia por excelencia es la de la sustancia: determinación inmutable al cambio.

En cambio, la nueva *filosofía cristiana* considera que «esencia», en el caso eminente de la persona (siempre afectada por la variación y el movimiento), debe ser la respuesta a la pregunta «¿Quién es?»; no puede ser «definida» porque, a diferencia de toda cosa, es

52. Íd., «Medio siglo de filosofía», en *Obras completas,* vol. 10, *op. cit.,* pp. 343-345.

53. Íd., «Paisaje de generaciones», en *Obras completas,* vol. 9, *op. cit.,* p. 579.

54. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 29, a. 2, *op. cit.,* p. 325.

indefinida o ilimitada. El ente y el ser son conceptos deshumanizadores. No me reconozco en el ente, que abstractamente puede ser *descrito* como cualquier objeto ideal. Frente a la frialdad óntica, me reconozco, sin embargo, en aquellas realidades amadas y que *dan razón* de mí.

Tampoco es cierto que el hombre de todos los tiempos —como supone Heidegger— se pregunte por el ente, o que este *qué* sea lo primero que conocemos: he aquí una hipótesis imposible de probar. Además, el hombre no es solo su presente y su pasado enunciados por el ente y la esencia invariable, sino principalmente es alguien proyectivo, *futurizo* (palabra acuñada por Julián Marías). Su vida, que es un acontecer, la hace imaginando, en cada instante, lo que va a hacer. Sin futuribles es imposible esa vida humana, que es la realidad radical (en ella encuentro las demás realidades, incluso al autor de toda realidad).

Al contrario que el acontecer, esencial en la vida humana, la palabra *ser,* que viene de *sedere,* significa estar sentado: la vieja *filosofía cristiana* piensa que algo solo *es* plenamente cuando está sentado, presente, pasado, en todo caso quieto o asentado, *existente,* inmovilizado o parado; las demás situaciones solo representan formas deficientes de ser. Porque el pleno «ser» es la realidad fija, dada de una vez para siempre, un *qué* permanente, la quietud ontológica susceptible de *ser* pesada, medida o analizada, por ejemplo, en un laboratorio.

El paganismo siempre ha pensado que las cosas tienen una segunda realidad oculta, misteriosa, más importante que la inmediata, a la que llama su ser, y que el hombre tiene que ocuparse en descubrirlo, en hacer que su pensamiento coincida con ese ser.

El Humanismo, en cambio, considera que la persona siempre va más allá: no es un estático yacer porque la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, comparable al destino marcado por el horóscopo, sino que está aconteciendo. En cada hombre es esencial o indispensable la ilusión,[55] el deseo de una vida mejor, adquirir mayor humanidad o *quién,* la renovación sin la que

55. Cf. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, Madrid, Alianza, 1990.

no se puede vivir. El cristiano siempre se encuentra esperando; en efecto, no permanece en el presente, menos aún en el pasado (sería inmoral), sino que su vida es una continua conversión; pero, sobre todo, cada día espera la venida de Cristo y «la vida del mundo futuro», en palabras del Credo.

Ortega escribió que varios siglos antes de Cristo, algunos griegos fueron a buscar *algo* que no tiene nada que ver con el hombre, pero como en su lengua no había una palabra para designar ese *algo,* lo llamaron con un extraño modo: «lo ente», τὸ ὄν *(tò ón),* «un algo monstruoso», algo «que se buscaba pero que no se había encontrado, cuyos rasgos o caracteres —salvo su independencia del hombre, que podríamos calificar de "atributo previo"— eran aún desconocidos, ocultos por tanto, misteriosos por tanto».

> A la fuerza, este monstruo hueco tuvo desde luego que producir en el alma griega repercusiones de emoción religiosa. Era un nuevo Dios que se elevaba sobre el horizonte mental del hombre griego, pero un Dios de condición opuesta a todos los anteriores —un Dios hecho de indiferencia hacia el hombre, más aún, de negación del hombre. «Lo ente» no significa «el que es *para* el hombre», en uno u otro sentido del *para,* sino formalmente aquel algo cuyo ser consiste en no *ser para* el hombre, sino en ser para sí o en sí y por sí. Su insólita forma gramatical —de singular neutro— intentaba neutralizar estilísticamente las significaciones populares del participio de presente, sobre todo en su forma más usada: τὰ ὄντα —los seres.

Ese antihumanismo «instauró una tradición que dura desde hace dos mil quinientos años». Y, por ello, la «idea de que lo que hay en nuestro derredor y en cuya esfera estamos sumergidos se compone principalmente de «cosas», en el sentido de sustancias, es una de las creencias de funcionamiento más automático que se hallan instaladas en los senos profundos de nuestra mente». Todos arrastramos esta «herencia ontológica, y si por ventura resultase ser conveniente evitarla, liberarnos de ella debemos contar con

que ha de costarnos gran esfuerzo». Porque «de ninguna manera, repito, podemos aceptar la tesis de que para *todos* los hombres, por fuerza, "las cosas son *cosas*"».[56]

Los escolásticos, con Aristóteles, dijeron que el ente es *el primum cogitabile,* lo primero que pensamos de una cosa.

> Tan lo primero, que sabemos *que es,* antes de saber lo más mínimo sobre lo que ella es. Lo cual no es ya flojo síntoma de que antes de llegar a cada cosa traíamos ya listo en nosotros el concepto de ente, y no lo *sacamos de la cosa,* ni de cada una, ni de una inducción sobre muchas. Pero entonces resulta que no consiste en nada sensible, que no hay imagen, *fantasma* de él, y que el aristotelismo nos es deudor de explicarnos cómo logra pensar ese «primer pensamiento».[57]

Ni Aristóteles ni los escolásticos saben de dónde viene el ente. La paradójica relación del ente con las cosas

> sugiere que no ha sido de ellas extraído; más aún: que es algo previo a ver cada una como ente. O dicho en forma gruesa, pero vivaz: que el ente no está en los entes, sino al revés, los entes en el ente. Sería esto una hipótesis inventada por el hombre para interpretar las cosas en torno de él y su propio destino. El ensayo de contemplar las cosas *como* entes, comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo V antes de Cristo, y todavía sigue.[58]

Según ello, la vieja metafísica es «ciencia del ente en cuanto ente» (ontología). Un estudio que nada tiene que ver con mi vida, la

56. J. Ortega y Gasset, «Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón», *op. cit.,* pp. 747, 749, 753 y 754.

57. Íd., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, op. cit.,* p. 1079.

58. .Ibíd., p. 1084.

de cada cual. Tanto que, entre las diversas acepciones de «ente», el Diccionario de la Real Academia Española recoge esta: «sujeto ridículo o extravagante». La palabra «ente» ha pasado a ser la denominación de algunas administraciones públicas y locales, e incluso para referirse a realidades extraterrestres, quizá porque, siendo tan inhumanas, sean difíciles de catalogar. Se trata de un concepto tan ajeno al Evangelio que esa palabra no aparece ni una sola vez en el griego del Nuevo Testamento.

La aplicación del concepto *ente* al hombre supone su cosificación, visto no solo como *res,* sino también como reductible a su naturaleza. Para Ortega, en «la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de *natura,* bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res,* el principio de la *res*».[59]

Pero la realidad humana difiere radicalmente del organismo biológico; este funciona de un modo determinado, permanente y predecible, e incluso sus propias modificaciones emergen de su previa estructura o *naturaleza,* mientras que el hombre solo se realiza en el acontecer temporal, en constitutivo movimiento interno, intrínsecamente histórico; su historicidad no le viene de que se dé *en* la historia, sino que se hace de historia, muy distinta de lo que es el ente natural.

No estoy determinado por un *factum,* un hecho natural, sino que me proyecto *faciendum,* haciendo, abierto al futuro, en constitutiva innovación libre. Pero la ontología (que prescinde del carácter único e insustituible de cada hombre) abusa de atender exclusivamente a lo que *es.* El Humanismo invita a ir más allá de la ontología porque requiere incluir en la consideración del hombre (nunca concluso, siempre en camino) lo que *no es,* pero *puede ser* en el futuro. Es decir, la realidad que el hombre elige no es *lo que es,* sino *quién va a ser,* ese alguien, auténtico e irreemplazable, que se ve llamado a ser más y mejor.

El propio Ortega escribió que Aristóteles «fue un pensador radicalmente naturalista y profano. Que un hombre así se haya

59. Íd., *Historia como sistema,* en *Obras completas,* vol. 6, *op. cit.,* p. 60.

convertido en el filósofo oficial del Catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal. Con decir lo cual no se mengua un ápice a la exuberancia de su cinglado genio». Y continúa en nota al pie de página: «La verdad es que, con estas cerrazones mentales, lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades».[60]

Más adelante dice Ortega:

> Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir.
>
> La ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Solo cabrían homologías. Poco después del 600 antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el «Dios de sus padres». Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta el 440 antes de Cristo, aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el ente. El ente es la realidad no divina y, sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval,

60. Íd., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, op. cit.*, pp. 1022-1023. Unas páginas después, Ortega, con su gracia intuitiva, escribe: «Aristóteles, que ha sido uno de los más altísimos genios humanos, no debía de ser bondadoso. Era un "razonador", y con suma frecuencia los "razonadores" son animales de sangre fría, aviesos» (Ibíd., p. 1050).

> Dios, comprimido dentro del ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum.* Con lo cual aconteció que ni podían pensar de modo congruo el ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Esta es la tragedia que se titula «filosofía escolástica».

Pero además hay otros inconvenientes, porque esa filosofía escolástica se manifestó «en forma de *disputatio,* hasta el punto de que, todavía a última hora, su obra culminante», el primer tratado de metafísica que ha existido, «la de Suárez, se llame *Disputationes.* Es decir, que los frailes medievales no solo recibieron de la remota Grecia el ente sino también el modo griego de hablar sobre él, que era la discusión o dialéctica».

Por otro lado, el Dios ontológico de Aristóteles

> no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica, algo así como la ley de la gravitación newtoniana. No tiene más papel que mover el mundo, tirar de él desde fuera y delante de él. Mucho más, pues, que al Dios cristiano o al griego, se parece a un tractor «ocho cilindros» o a un pachón asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería. Esto no sugiere que, a mi juicio, Aristóteles, al menos en su primera época platónica, no creyera religiosamente en un Dios religioso, pero este no tiene que ver con su *Deus ex machina,* su Dios mecánico.

La filosofía escolástica primero recibe a Aristóteles en latín, y además a través, principalmente, de los comentaristas árabes Avicena y Averroes. De tal manera que los «primeros escolásticos "cristianos" (¡!) son los árabes».

Ortega se lamenta de la falta de modernidad de Aristóteles, de su primitivismo, aunque pide a quienes

> creen que hay una *philosophia perennis* —la cual es precisamente la aristotélico-escolástica—, ver con claridad, para poder *no* admitirlas, las ideas que se les han ocurrido a los modernos y siguen ocurriéndosenos a los contemporáneos. Porque si esa filosofía perenne no entiende bien la de todos los tiempos —por tanto, la de los modernos y actuales—, es que no posee tal perennidad, que no está en todos los tiempos, sino que se quedó en el pasado, y si se perenniza o perdura es porque se ha convertido en fósil, en petrefacto.
>
> [...] Cuando los escolásticos al decir que ellos tienen la superioridad sobre toda la filosofía moderna de partir de la intuición del ser y lo dicen con la soberbia y la petulancia cerriles, «aldeanas», tan típicas del ambiente confinado en que se vive dentro de los conventos, siente uno sincera pena, no por creerse poseedor, a su vez, de una verdad superior a aquella —cosa que sería siempre problemática y discutible—, sino por presenciar lo que es lisa y llanamente una crasa ignorancia en ellos del sentido mismo y los orígenes de su opinión; aparte completamente de que tengan o no razón con su sentencia. Más les valiera de una vez ponerse a ello tranquilamente, humanamente, con todo el brío y convicción que se quiera, pero sin altanerías, que hoy son en esa momificada filosofía ejemplarmente ridículas.[61]

Heidegger, que significa una recaída en el ser y el ente, considera que la pregunta fundamental de la metafísica es: «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?».[62]

Tras su *Dasein* (el existir, el modo de ser de ese ente que somos nosotros, los hombres) hay una velada crítica a Husserl. Porque a Heidegger le interesa ese ente humano real, pero no la especie

61. Ibíd., pp. 1068-1071, 1089 y 1107.
62. Heidegger, *Introducción a la metafísica, op. cit.*, p. 11 y *passim.*

universal que, al no existir en este mundo, no es nada sin el tiempo. Ahora bien, así como Husserl quería evitar el psicologismo relativista y deseaba afirmar las verdades necesarias y universales, válidas para todos los hombres (lo mismo que hizo Platón frente a los sofistas), Heidegger (que quiere evitar la abstracción o sobrevaloración de lo universal) incurre en una «entificación de la realidad», entendida como una cosificación de la persona.

Se precisa ver lo que dice Zubiri (discípulo de Ortega, cuyo pensamiento recoge, aunque no cite a su maestro) en su libro póstumo: «Al hacer de la realidad un modo de ser, la filosofía desde Parménides ha pensado que lo real es formalmente "ente": fue la *entificación de la realidad.* Y esto me parece inaceptable. Nada es primariamente ente. Ni el mismo Dios es primariamente el Ser supremo: es realidad suprema. Lo primario es la realidad. Solo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente "son", pero son porque son "reales"».

Y escribe más adelante: «Dios no es solo una causa primera, un primer motor inmóvil, etc. A un Dios así nadie le dirigiría una plegaria, una oración. La célebre exclamación *"tu causa causarum miserere mei"* (oh tú, causa de las causas, compadécete de mí) carece de sentido formalmente teologal». Este Dios «ha de ser una *realidad* suprema, pero no un *ente* supremo. La identificación de lo que es real con el ente, es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega: es lo que he solido llamar *entificación de la realidad*». Por eso «Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema». El grave supuesto común a Santo Tomás y a Duns Escoto «es justo esta entificación de la realidad y por tanto, la identificación de Dios con el ente supremo. No. Dios está allende el ser».[63]

En la versión española del *Padrenuestro* se dice «que estás en el Cielo»; en las demás lenguas, en lugar del verbo *estar,* se emplea el verbo *ser.* Los libros de gramática, en general, dicen que «ser» es lo esencial, lo fundamental, lo permanente, mientras que «estar» es lo pasajero, lo transitorio, un estado momentáneo. En cualquier

63. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2007, pp. 55 y 130-131.

caso, Jesús no emplea ninguno de los dos verbos, sino que se refiere siempre al Padre de los Cielos o celestial.

Ahí está señalada la dirección desde donde la *nueva filosofía cristiana* ha de partir para conocer a Dios no como ente o dador de ser, sino como la Vida que es el mismo amor, fuente y origen de toda vida y de todo amor.

4. «Vida» como categoría litúrgica: su justificación filosófica

Esta nueva metafísica, al sustituir las categorías de «ente» o «sustancia» por la de «vida», considera que cada persona, en la liturgia, no asiste como espectadora de unos ritos externos que no la afecten, sino que las mismas celebraciones la transforman, la hacen mejor, la renuevan y efectúan en ella el necesario y esencial Renacimiento.

En realidad, fue el Concilio Vaticano II quien introdujo insistentemente la categoría «vida» en sus documentos, y las nuevas oraciones litúrgicas se redactaron según los conceptos utilizados por él.

En el griego del Nuevo Testamento, la palabra πρόσωπον *(prósopon,* persona) se emplea un total de 74 veces (de las cuales 10 en el Evangelio de Mateo, 3 en el de Marcos, 13 en el de Lucas, ninguna en el de Juan). Respecto de la palabra ἄνθρωπος *(ánthropos,* hombre), esta aparece 548 veces (112 en Mateo, 56 en Marcos, 95 en Lucas, 60 en Juan). La palabra σάρξ *(sárx,* carne) es empleada 147 veces (5 en Mateo, 4 en Marcos, 2 en Lucas, 13 en Juan). Por su parte, σῶμα *(sôma,* cuerpo) aparece 142 veces (14 en Mateo, 4 en Marcos, 13 en Lucas, 6 en Juan). El vocablo πνεῦμα *(pneûma,* espíritu) figura 379 (19 en Mateo, 23 en Marcos, 36 en Lucas, 24 en Juan). Y ψυχή *(psykhé,* alma), 101 (16 en Mateo, 8 en Marcos, 13 en Lucas, 10 en Juan).

Resulta significativo que en los textos litúrgicos la Iglesia emplee preferentemente la palabra «vida»: ζωή *(zoé)* aparece 135 veces en el Nuevo Testamento (7 en Mateo, 4 en Marcos, 5 en Lucas y

36 en Juan); βίος *(bíos)* figura 9 veces (de las cuales solo una en Marcos y 4 en Lucas).[64] Ambos términos griegos engloban a los de «persona», «hombre», «carne», «cuerpo», «espíritu» y «alma», palabras que solo pueden conjugarse con el verbo *vivir.* Por ello, cuando designa a las personas divinas o humanas, la liturgia prefiere utilizar el concepto de *vida* y el verbo *vivir,* que es la realidad que hace cada uno.

La liturgia es oración vivida. Cuanto celebramos ha de hacerse vida en nosotros. Por eso pedimos a Cristo que su divinidad nos vivifique. De esta manera siempre podremos vivir impulsados por el espíritu de su amor, vivir en su paz no solo en esta vida presente, sino también, sobre todo, en «la vida del mundo futuro», como se dice en el Credo. La fuerza de la Eucaristía mueve nuestra vida.

La filosofía ha transcurrido a lo largo de su historia en dos grandes tesis: por un lado, el realismo, desde los griegos, que considera que la realidad verdadera son las cosas *(res,* y el concepto de sustancia es ante todo un instrumento para comprender lo que es cosa); por otro lado, a partir de Descartes el idealismo considera que las cosas son ideas mías: la realidad verdadera soy yo, una sustancia o cosa que piensa. Para el idealismo, hasta su momento culminante que es la fenomenología de Husserl, el ser del hombre es conciencia, su realidad primaria, *subjetividad,* en la que el yo está *encerrado.*

Pero en el siglo XX se dará una innovación o «punto de inflexión»: la realidad radical es *mi vida,* la de cada cual. «Radical» no en el sentido de que sea la única realidad o la más importante, sino que toda realidad tiene que aparecer o radicar de algún modo en mi vida: porque la veo, la pienso, la imagino o la percibo. Incluso para que yo pueda considerar a Dios, que es el Creador de toda realidad, tiene que aparecer en mi vida (porque él se me revele, porque yo lo piense, lo imagine o le rece).

64. Cf. M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento. Gramática, estilística y diccionario estadístico del griego bíblico* (Burgos, 1981), pp. 126 y 221; 117 y 158; 123 y 224; 123 y 231; 120 y 217; 123 y 241; 146 y 238; 122 y 187; 167.

Mi vida no es el yo, ni la conciencia, ni la existencia, ni la subjetividad, ni la naturaleza, ni el animal racional, ni el modo de ser de ese ente que somos nosotros *(Dasein),* ni cosa alguna, sino el área donde todo ello —realidades radicadas— puede aparecer. Para la vida personal del hombre es menester que haya «yo» (alma) y «circunstancia» (cuerpo): ese *«alguien corporal* es lo que por lo pronto entendemos por persona».[65]

«Vida» no es cosa, sino una realidad que acontece; lo que hacemos y lo que nos pasa, es decir, nuestra vida personal, que ciertamente está condicionada —pero no determinada— por los factores naturales de nuestra circunstancia. La significación de οὐσία *(ousía)* es *haber, hacienda, agenda,* lo que hay que hacer.

A ese quehacer se llama vivir. Se trata del concepto de vida biográfica, cuya esencia es quehacer de alguien o *quién;* no de vida biológica, algo o *qué,* cuya esencia es estar ya hecha. Pero el hombre está acostumbrado —desde el realismo y el idealismo— a pensar en cosas, las cuales son fijas, rígidas, hechas de una vez para siempre. Resulta muy difícil cambiar de perspectiva y forjar categorías nuevas para comprender la vida; las viejas no nos sirven porque se acuñaron con el fin de explicar cosas. Aunque —como gran paradoja— lo único verdaderamente inteligible es la vida personal. Cuando algo se presenta en mi vida lo comprendo perfectamente.

Se «supone que el hombre primordialmente es su cuerpo y su alma. Contra este error va todo mi pensamiento. El hombre es primariamente su vida». Y Aristóteles «revela su adscripción al error perenne, en él mayor que en nadie, de creer que el hombre es sustancialmente el organismo biológico —cuerpo y alma— con que el hombre vive». Lo «humano es la vida del hombre, no su cuerpo, ni siquiera su alma».[66]

En el Génesis, al *fiat (genethéto),* al hágase instantáneo de la creación de las cosas corresponde, cuando se trata de la creación del hombre, una expresión bien distinta: *faciamus* (ποιήσωμεν, *poiésomen),* hagamos. Dejando de lado que el plural encierra una

65. J. Marías, *Antropología metafísica, op. cit.,* p. 42.
66. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, op. cit.,* pp. 401 y 413.

referencia a la Trinidad, «el "hagamos" frente al "hágase" parece indicar una continuidad, una empresa; quizá la mejor traducción del *faciamus* sea "vamos a hacer"». Por ello,

> si nos preguntamos en qué consiste la semejanza del hombre con Dios, que nos permite considerarlo como imagen de este, habría que encontrarla en su indefinición, correlato finito de la infinitud. El hombre es esencialmente imperfecto, es decir, inacabado, inconcluso, siempre *quehacer* y por hacer. *Distinto* de Dios, infinito y eterno, pero *lo contrario de las cosas.* Las cosas están en el tiempo, pero el hombre está *haciéndose de tiempo.*[67]

El Cristianismo hace una interpretación *personal* del hombre y de Dios. Pero desde el sustancialismo de los griegos nada hay más difícil para la mente humana que pensar la realidad de una persona, porque tiene la tendencia a describirla como cosa, a convertirla en algo invariable, hecho de una vez para siempre. El núcleo de esta *filosofía cristiana* señala que la persona no solo es *qué* (el alma también lo era, convertida en órgano biológico del conocimiento), sino principalmente *quién.* A diferencia de toda cosa, reducida a su ser de una vez para siempre, la persona consiste no en ser ya algo dado, sino en pretender ser alguien, en proyectarse hacia el futuro, en convertirse y renovarse, en ser misión, vocación, posibilidad de ser más o menos, de ser auténtica o inauténtica, llena de amor y misericordia o de odio y venganza; nada que se parezca al modo de ser dado, fijo, rígido, de las cosas, ni tampoco al estado separado y racista de aquellos fariseos ajenos a la conversión, que se creen superiores por naturaleza a los que llaman *impuros.*

Porque el Cristianismo «es una religión intrínsecamente personal: vida trinitaria dentro de la realidad divina, Encarnación, sentido personal de la actitud religiosa, referida a personas como tales, radicalmente distintas de toda cosa, destinadas a la perdu-

67. J. Marías, *Antropología metafísica, op. cit.*, p. 186.

ración, aunque ahora se acepte fácilmente la aniquilación de la persona humana».[68]

Sin embargo, «este planteamiento de la cuestión ha solido ser visto con desconfianza, si no con hostilidad, en nombre del Cristianismo, identificándolo indebidamente con posiciones intelectuales inadecuadas, insuficientes y que, si se toman las cosas en serio, significan una mutilación de las evidencias religiosas, cuando no una desvirtuación de ellas». Es preciso hacer «un enérgico esfuerzo para apartarse de imágenes recibidas, mantenidas inercialmente, a veces durante siglos, procedentes, en gran parte, de actitudes no cristianas, para instalarse en el contenido mismo de lo que la religión cristiana significa».

> Solo en nuestro tiempo se ha abierto paso un pensamiento libre de esos obstáculos tradicionales, abierto a la realidad propia de la vida humana y de su condición intrínsecamente personal. Tal vez se podría hablar de un inveterado «pecado de los tiempos» que ha impedido comprender aspectos constitutivos de la visión cristiana del hombre.[69]

Al no ser equiparable a una cosa, la persona es proyectiva, programa, vocación, misión. Y al afirmar enérgicamente que *la vida es misión,* Ortega dijo que esta verdad «es un descubrimiento del Cristianismo, cuyas consecuencias se abstienen de sacar muchos cristianos».[70] Se trata de un descubrimiento que permanece encubierto por toda clase de «cosificaciones» o recaídas en el viejo materialismo de los pensadores paganos, como hace la vieja *filosofía cristiana.*

68. Íd., *La fuerza de la razón,* Madrid, Alianza, 2005, pp. 56-57.

69. Íd., *La perspectiva cristiana, op. cit.,* pp. 127-128.

70. Íd., *Acerca de Ortega, op. cit.,* p. 116. En la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate,* el Papa Francisco cita expresamente a Zubiri: «Se olvida que "no es que la vida tenga una misión, sino que es misión"» (27). Pero, en realidad, esa idea es de Ortega (Zubiri, como tantas veces, cita a Ortega sin decirlo, a diferencia de Marías).

La nueva metafísica tiene una fecundidad concreta para «comprender y vivificar aspectos esenciales de la antropología cristiana, incluso en lo que tiene de más estrictamente religioso. Tal vez nunca haya dispuesto el cristiano de un repertorio de conceptos filosóficos que se adapte mejor a pensar la situación radical en que ser cristiano consiste, sin la interposición de esquemas intelectuales lastrados de paganismo y de mentalidad antigua».[71]

La cita anterior pertenece a un libro que es una defensa que hizo Julián Marías de Ortega frente a los enemigos de esta *otra filosofía cristiana* (tan atacada desde la vieja). La nueva ofrece una visión de la realidad que significa la superación de los viejos elementos paganos que permanecen adheridos al Cristianismo, y significa la apertura del horizonte hacia una interpretación personal, más cristiana, de lo humano.

El propio Cristianismo reclama una intensificación del conocimiento, relativamente descuidado, de quién es la persona. Pero el

> peso, justificado por su excelencia, del pensamiento helénico, ajeno al Cristianismo y a ciertas experiencias que en gran medida están ligadas a él, ha orientado el pensamiento posterior, filosófico y también teológico, a un «sustancialismo» que ha llevado a reducir la persona a un tipo muy particular de «cosa», lo cual ha impedido ver su extraordinaria diferencia, su diversidad y originalidad como forma de realidad.[72]

Resulta una rémora del pensamiento ese «"sustancialismo", la convicción de que la realidad es sustancia o accidente, admirables conceptos para entender las *cosas,* pero que no bastan para entender otras formas de realidad, irreductibles». La «vida humana no es cosa alguna, sino un acontecer, un drama proyectivo. La *persona* humana se contrapone a toda cosa, está hecha de irrealidad, de

71. Íd., *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual,* en *Obras,* vol. 9, *op. cit.,* p. 120.

72. Íd., *La perspectiva cristiana,* p. 137.

proyección imaginativa hacia el futuro, va más allá de todos los conceptos adecuados para la comprensión de las cosas».[73]

Si se trata de entrever la realidad de Dios, su «condición personal llevaría a partir de lo más "próximo" conocido, la persona humana». Pero la «dificultad inicial estriba en que se ha pensado extrañamente poco sobre la persona, y la mayor parte de ello con conceptos inadecuados e insuficientes, trasladados de la interpretación de las cosas». Para entender a la persona «hacen falta otras categorías y conceptos. Si se poseen, si se logra una elaboración comparable a la que el pensamiento ha conseguido para sus conceptos básicos, habría alguna esperanza de poder trasladarlos analógicamente a la Divinidad».

Solo desde la nueva noción de persona «se puede tener alguna esperanza de comprender en alguna medida la realidad de Dios. ¿En qué medida se ha hecho? Tengo la impresión de que apenas se ha tomado posesión de lo que se ha llegado a saber acerca de la persona humana, lo más próximo a nosotros, nuestra propia realidad. Y creo que esta operación posible iluminaría inesperadamente cuestiones decisivas que permanecen en la oscuridad».[74]

La vida humana (y, por consiguiente, la divina) no es un algo estático o cerrado, como obstinadamente consideran tanto el realismo como el idealismo (incluido el fenomenológico), sino que *da razón* sobre ese alguien proyectivo y dinámico que es cada uno de nosotros. Mi vida (el primer «yo» de la tesis de Ortega) no es cosa alguna, sino quehacer de ese *quién* (el segundo yo de la frase orteguiana, afectado por la circunstancialidad biográfica) y mi *qué* (circunstancia biológica).

Parecen de cuño orteguiano las oraciones litúrgicas en que se suplica a Dios que nos conceda vivir en su servicio, de manera que podamos descubrirlo y seguirlo en todas las circunstancias de la vida. Hasta llegamos a decir: «En verdad es justo darte gracias y deber nuestro alabarte, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno, en todos los momentos y circunstancias de la vida».[75]

73. Ibíd., p. 98.
74. Ibíd., p. 99.
75. Prefacio común, p. VIII.

Como ya señalamos más arriba, una oración dice así: «Danos, Señor, una plena vivencia de los misterios pascuales»,[76] huella de Ortega, que acuñó e introdujo la palabra «vivencia» en español.

Frente a los irracionalistas que consideraban que la razón es enemiga de la vida, Ortega piensa que la razón es una función vital: esta razón no abstracta es narrativa. No entendemos nada personal más que contando una historia: en esto consiste la razón histórica. No se trata de la razón aplicada a la historia, sino que la historia *da razón* de la vida humana, así como de la vida divina desde que se encarnó. La historia me descubre tanto la realidad del hombre como la de Dios, que a lo largo de ella se revela y en ella, hecho hombre, la comparte habitando entre nosotros. Por eso el Evangelio es, en el fondo, la vida divina y humana contada, narrada a veces imaginativamente, lo cual resulta sobremanera comprensible. La razón vital o histórica permite un incremento en la comprensión de Dios y del hombre.

Conviene darnos cuenta de cómo el idioma del Nuevo Testamento —particularmente en los Evangelios— tiene una función deíctica, remite a lo que señala; por eso carece de sentido todo literalismo, fijarse obstinada y ciegamente en un dedo señalador, el cual indica mirar más allá: la realidad que debemos considerar, apuntada por él. Y esa realidad, en el caso de cada persona, se expresa principalmente en las parábolas de Jesús: como no se comprende lo humano más que contando una historia, es la vida misma la que permite entender la vida de cada cual a la que Jesús se refiere, y narra —para que comprendamos bien y aprendamos a hacer obras buenas— tantas parábolas de vidas diferentes que son comunicadas y comprendidas admirablemente por los hombres de todos los tiempos, lugares, lenguas y culturas.

Porque «la razón es esencialmente *narración:* uno de los mayores descubrimientos de Ortega». El «funcionamiento del pasado y el futuro dentro de la razón hace que sean requisitos de ella la memoria y la imaginación».[77]

76. Oración colecta del viernes de la V semana de Pascua.
77. J. Marías, *Razón de la filosofía, op. cit.*, p. 133.

Por lo demás, la filosofía ha venido a descubrir, precisamente en España y en el siglo XX, que «la razón vital es razón narrativa, y así, la narración aparece como una forma de conocimiento; lo es la parábola, que permite *entender*, y es la manera que emplea principalmente Cristo; los Evangelios están llenos de parábolas o de expresiones que tienen un sentido parabólico, narrativo».

Lo que sucede «es que el pensamiento arrastra, desde Grecia, un inveterado sustancialismo que a última hora es también materialismo, y esto ha impedido trasladar a otra forma de realidad los caracteres de la vida como tal. Hasta hace poco tiempo no se ha pensado la vida con conceptos adecuados, y es en ellos donde podemos hacer pie». El único punto de apoyo «es precisamente la posesión, por primera vez en la historia, de los recursos para entender qué es vida en el sentido de vida humana, personal, biográfica, eso que entendemos cuando decimos "mi vida"».[78]

La aparición del Cristianismo significa una radical novedad con respecto a ese sustancialismo pagano, del cual, sin embargo, el pensamiento filosófico-teológico ha solido tomar sus conceptos para definir a la persona. Sorprendentemente, la visión que de la persona tiene la liturgia se ha librado de ese sustancialismo y resulta de asombrosa coherencia con la nueva metafísica de la razón narrativa, histórica o vital. ¿A qué se debe esto?

Ante todo —respondiendo a la pregunta anterior— porque aquel que nos ha creado a su imagen y semejanza —lejos de ser considerado como algo, un qué, soporte inerte o sustancia quiescente— es el «Dios de la vida», alguien tripersonal y, por lo tanto, dinámico, «la vida que renueva el mundo», «la resurrección y la vida», el que ha «querido dar la vida en rescate por todos», al que pedimos «nos lleve a la vida eterna». Y le decimos que «das vida y santificas todo», el único Dios vivo que vive para siempre, «la fuente de la vida».

El pensamiento filosófico-teológico suele referirse a la existencia de Dios; en nuestro contexto, más que existir, «vive» y —en consecuencia— «reina», algo que se dice de cada persona divina.

78. Íd., *La felicidad humana*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 361-362.

En la liturgia pedimos al Señor que la Iglesia lo «descubra siempre vivo en este sacramento». Del Espíritu Santo creemos que es «Señor y dador de vida». Por ello esperamos que toda nuestra vida cotidiana se transfigure con él. Frente a esta concepción litúrgica, el Dios indiferente y frío de Aristóteles no ha creado el mundo, no se ocupa de él ni es providente; desde otra perspectiva, la cartesiana, Dios es visto como la *res infinita,* la gran cosa, la enorme sustancia o máquina impersonal.

Pero en nuestra liturgia se dice de Dios que es «Padre Santo, fuente de la verdad y de la vida». Y de su «único Hijo, autor de la vida». Porque él es «la vida de los hombres» y la «vida de los fieles».

Él, «en su vida terrena, pasó haciendo el bien». Quiso «entregar su vida para que todos tuviéramos vida eterna». En el árbol de la cruz hizo que «resurgiera la vida». Rezamos a Jesús: «diste con tu muerte la vida al mundo». El cordero «resucitando restauró la vida», «nos dio vida eterna». Sacrificado, «vive para siempre». Nos promete «la vida del reino celestial». Él, «resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida. Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él».

Cristo es modelo de oración y de vida. En su palabra encontramos la fuente de la verdadera vida. Damos gracias a Dios porque, por María, «nos diste al autor de la vida». El «Padre Santo, fuente de la vida y de la alegría», se nos revela para que «el mundo entero retorne a la vida y recobre la esperanza».

Como «vivimos inmersos en la nueva luz de tu Verbo hecho carne», se nos anima a que «procuremos siempre aquello que nos asegura la vida verdadera». Lo cual hará que consigamos el fruto de la salvación «en la vida diaria». Haciendo más religiosa nuestra vida, podremos «vivir de tal manera que te dignes habitar en nosotros». Pedimos que la eficacia de la Eucaristía «acreciente en nosotros la vida nueva» y que el Señor «nos conceda una vida confiada y serena».

Como en Dios «vivimos, nos movemos y existimos», poseemos «ya en prenda la vida futura». Lo decisivo es que el «Eterno, engendrado antes del tiempo, comparte nuestra vida temporal». Dios ha compartido nuestra vida humana a fin de que el hombre

participe de su vida divina. «Por él, los hijos de la luz amanecen a la vida eterna». La «fiesta, ya cercana, de la venida de tu Hijo nos reconforte en esta vida».

El bautismo es «inicio de la vida en Cristo», y en ese primer sacramento «das nueva vida a los creyentes». Esperamos que el hombre «renazca, como niño, a nueva vida por el agua y el Espíritu». El bautizando recibe «una nueva vida que brota del amor de Dios».

El pan de la Eucaristía «será para nosotros pan de vida». Confiamos que la Eucaristía «nos vivifique». Al comulgar el cuerpo y la sangre de Cristo decimos que nos guarden «para la vida eterna».

El matrimonio genera una nueva comunidad de vida y de amor gracias a aquel que es fuente del amor y de la vida. Los esposos unen sus vidas. Están decididos a seguir ese modo de vida propio durante toda la vida, y cada uno promete fidelidad todos los días de su vida. Son coherederos de una misma vida. Se comunican los dones del amor a lo largo de su nueva vida común. Piden mantener con su trabajo la vida de su hogar. Esperan llegar a la vida de los bienaventurados en el reino celestial.

Le pedimos al Señor «que se haga realidad en nuestra vida lo que hemos recibido en este sacramento». No se trata de una vida que recibimos de manera quietista, sino como fuerza que nos impulsa a un santo quehacer. Con nuestras buenas obras y el auxilio de la gracia se debe conseguir que nuestra vida, renaciendo y renovándose, sea cristiana. Lejos de la recepción pasiva e inoperante de esa gracia, con ella vivimos cada tiempo litúrgico. El fiel debe conseguir la gracia de realizar en su vida lo que celebra. Hemos de «dar testimonio con nuestra vida de la fe que confesamos con los labios».

Cuanto celebramos en los sacramentos hemos de hacerlo realidad en nuestra vida. Y así «andamos siempre en una vida nueva». Le pedimos que fortalezca «constantemente nuestra vida».

Todo ello se realiza para que Dios nos haga «vivir concordes en el amor» o para «vivir siempre la alegría de la resurrección del Señor». Le suplicamos «la gracia de poder servirte llevando una vida según tu voluntad».

Los cristianos *vivifican* el mundo, tanto los que viven una vida religiosa como los que son enviados a vivir en medio de los afanes temporales. A todos se les pide vivir el Evangelio de Cristo y vivir en la libertad de los hijos de Dios.

Debe haber virtudes heroicas en la vida biográfica de cada cual, en ese santo quehacer del presente mundo. El pueblo cristiano desea entregarse a Dios «con una vida santa». De modo que vivamos según el Evangelio.

Los Santos sobrellevan con buen ánimo las pruebas o males de esta vida. Son los que piden que «nos enseñes a vivir constantemente de toda palabra que sale de tu boca», para que «vivamos siempre entregados a ti» y «que nuestra vida responda a estos dones». De los Santos, Dios nos ofrece «el ejemplo de su vida» para que sigamos sus huellas «con vitalidad siempre nueva». Ellos fortalecen «a tu Iglesia con el ejemplo de su vida santa». Somos alentados por el ejemplo de su vida.

Como ellos esperamos que, «viviendo en este mundo con piedad y justicia, merezcamos llegar a la patria celestial». En la humildad y sencillez de una persona, Dios nos deja «un ejemplo de vida escondida en ti, con Cristo». Y «fortaleces a tu Iglesia con el ejemplo de su vida».

Hemos de «comprender que nada hay en el mundo comparable a la alegría de gastar la vida en tu servicio». Quien se propone hacer este servicio santo solicita «gastar mi vida con fortaleza y entrega a la salvación de los hombres». A quien se prepara para servir a Cristo se le dice: «vive de tal forma que seas digno de servir la mesa del Señor y de la Iglesia».

Los futuros servidores, «a través de los diversos acontecimientos de la vida han ido intuyendo y descubriendo la voz del Dios que los llamaba», y «empezaron su formación con el ánimo de ajustar su vida, cada vez más perfectamente, al espíritu evangélico: vivir arraigados en la fe, esperanza y caridad». Se les pregunta: «¿Queréis imitar siempre en vuestra vida el ejemplo de Cristo, cuyo cuerpo y sangre serviréis con vuestras manos?». Se pide para ellos: «Resplandezcan en su vida todas las virtudes: el amor sincero, la solicitud por los enfermos y los pobres, la autoridad moderada,

la pureza sin tacha y un vivir siempre según el Espíritu; que tus mandamientos, Señor, se vean reflejados en su vida». Que «vuestra vida sea un estímulo para los discípulos de Cristo»; os «esforcéis por hacer morir en vosotros el mal y procuréis caminar en una vida nueva»; que «sean, con su conducta, ejemplo de vida». Y a cada uno se le pide: «conforma tu vida con el misterio de la cruz del Señor».

Esos servidores, «al entregar su vida por ti y por la salvación de los hermanos, van configurándose a Cristo». Se espera de ellos que «exhalen el perfume de una vida santa».

El niño recién nacido es una nueva vida, una criatura o innovación radical de realidad; es juntamente *qué* o algo (vida biológica, ζωή) y *quién* o alguien (vida biográfica, βίος).

El *qué* o vida biológica es algo cerrado, remite a su mortalidad, desemboca en la muerte; pero ese *quién,* alguien, la vida biográfica, es abierta, proyectiva y en ese sentido postula su perduración. «Porque la vida de tus fieles, Señor, no termina, se transforma, y, al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos una mansión eterna en el cielo».

Esa transformación se efectúa gracias a «Dios, en quien todos los muertos viven». Esperamos «vivir eternamente con él en el reino del cielo». Para quien va a experimentar la muerte física —pero no biográfica o personal, cuya aniquilación es imposible— se pide «llegar seguro al reino de la luz y de la vida». Y del que ya ha experimentado esa muerte biológica se espera que, libre de las ataduras de la muerte, viva ya la alegría de participar en la resurrección de Cristo. Tenemos la esperanza de que quien ha sido arrebatado por la muerte «ha pasado a vivir en tu compañía».[79]

En el Evangelio queda claro que, cuando lleguemos a ese mundo futuro, Dios —«bajo cuya providencia transcurre cada instante de la vida»— nos juzgará atendiendo a tal vida biográfica que es nuestro principal «haber», el auténtico significado de la voz griega οὐσία *(ousía),* esencia, constituida por las obras de nuestra historia.

79. Más detalles en mi artículo «"Vida" como categoría litúrgica: su justificación filosófica», *op. cit.*

Pero no nos juzgará atendiendo a nuestra vida biológica, soporte, sustrato, sustancia (ὑποκείμενον, *hypokeímenon;* ὑπόστασις, *hypóstasis)* o naturaleza (φύσις, *phýsis),* de la cual estaban tan orgullosos los fariseos, que se consideraban superiores a los que llamaban impuros o malditos, como por ejemplo los pastores, de los que había que separarse. En todas las épocas, los fariseos se consideran —respecto de los demás hombres— superiores por naturaleza, φύσει *(phýsei):* a nuestro parecer el adverbio preferido de Aristóteles.

El llamado *principio de individuación* —como ya vimos— ha concebido al hombre con esos resabios materialistas y cosificadores. Pero la vida humana es siempre «mi vida», la de cada cual, ese *quién* proyectivo que es cada uno de nosotros. Piénsese en el carácter único de cada vida humana, a pesar de que atravesemos una época en que se hacen esfuerzos constantes por despersonalizar al hombre y reducirlo a cosa. La vieja metafísica ha solido considerar la realidad desde el punto de vista de las especies y los individuos. Dada una especie, por ejemplo, la humana, podía acontecer que se individualizara en una pluralidad de individuos intercambiables; la individualización aparecía como algo accidental a la especie, resultado de una operación del entendimiento. Pero la vida, en la medida en que es humana, es mía, irreductible a ninguna otra y menos aún a la materia. Cada vida es singular y única. Las notas del género y la especie son muy limitadas; las de cada persona, ilimitadas.

Sorprende lo poco que la filosofía ha reparado en el carácter biográfico de la vida humana. Ahora bien, esta no se identifica con su *biografía,* sino que es una realidad que es «biográfica», capaz de ser contada y narrada. El dominio del sustancialismo ha hecho que se interpreten como «accidentes» realidades que son algo bien distinto; hasta se ha llegado a pensar la vida como «accidente».

En lugar de la materia como principio de individuación, este es, en realidad, el conjunto de las experiencias particularmente relevantes de mi vida, la cual no es cosa, sino persona que se realiza temporal y biográficamente. De esta manera, el principio de individuación, que me hace ser quien realmente soy, procede

de mi vida biográfica, y no solo de mi vida biológica, naturaleza o materia. Yo seré juzgado atendiendo a cómo he vivido esas experiencias en este mundo.

La vida —divina o humana— no se deja congelar, no puede reducirse a sustancia, ente, idea o conciencia. Este descubrimiento filosófico del siglo XX posibilita una mayor claridad sobre Dios y sobre el hombre. Sin embargo, todavía muchos —la inmensa mayoría— se debaten tantas veces entre el sustancialismo y otro afán cosificador, el que pretende reducir la realidad del hombre a una conciencia fenomenológica que —como mostró Ortega en la temprana fecha de 1913, apenas publicadas las *Ideas* de Husserl— no es vida, sino un yo pasado, una idea, una sombra, un esquema de la persona.

Al darnos cuenta de cómo la liturgia prefiere la categoría de «vida», observamos que se cumple un axioma secular de la teología católica: *Lex orandi, lex credendi,* la ley del orar establece la ley del creer, lo cual viene a subrayar la validez y fecundidad de una filosofía que sus creadores (Ortega y Marías) no pudieron tener tiempo, en esta vida, de comprobar hasta qué punto es confirmada por la propia liturgia. ¿O acaso no fue la misma liturgia, más bien, la que guió a ambos filósofos —particularmente al segundo, de virtudes heroicas— para que formularan sus conceptos tan adecuados con la visión cristiana de Dios y del hombre?

5. El problema de la sustancia y la auténtica significación de *ousía*

Que el concepto de sustancia (central en la vieja metafísica) no es apto para las personas sino para las cosas lo revela incluso nuestro lenguaje de cada día: por ejemplo, cuando nos referimos a «sustancias químicas», «sustancias fisiológicas», «sustancias tóxicas», «sustancias corrosivas», «sustancias dopantes», «sustancias cancerígenas», «sustancias alucinógenas» o «sustancias estupefacientes», estas dos últimas aquellas drogas que, por ser sustancias al máximo, más cosifican y deshumanizan al hombre.

El vocablo «sustancia» (de *sub stare)* significa «lo que está debajo»: base, fundamento, apoyo, subsistencia, sedimento, cualquier cosa que se asienta (como un residuo). Se refiere a lo que queda parado, sujeto y en el fondo después de quitar lo que es considerado superfluo, circunstancial, móvil, cambiante. Las drogas son las mayores sustancias porque sus efectos hacen que el hombre, al salir de sí mismo, se quede en el residuo *sustancial* de su *qué.* El drogadicto desea desprenderse de su lucidez para olvidarse de una vida que no le gusta, a la que quiere *accidentalizar,* de la que busca independizarse mediante una reducción que lo lleva a ser soporte esencial de una alucinación.

La sustancia es, entonces, el sedimento (de lo que antes estaba en movimiento), el poso que reposa, ya depositado en el fondo, por fin continente de cuanto se le pueda poner encima como contenido. Y aquí hace su aparición el principio aristotélico-tomista de la individuación: a una sustancia podrá infundírsele una forma cuando su materia esté ya, tras un período de organización, suficientemente preparada para recibirla.[80]

En su origen, la palabra «forma» significaba configuración exterior; podía añadir a una figura la debida proporción y hacía que las cosas se dijeran «hermosas» (de ahí que, antiguamente, se empleara el adjetivo *formosas).* Ese carácter de exterioridad hizo que Ortega calificara como «cósmica» al alma aristotélico-tomista, tan distinta de la intimidad cristiana. Más tarde, «forma» pasó a entenderse como principio determinante del ser. Se llamará *forma sustancial* a uno de los componentes esenciales de la sustancia: el que la determina específicamente, diferenciándola de todas las demás. El otro componente esencial es la materia prima: sustrato permanente e indeterminado que recibe sucesivamente diferentes formas específicas.

El adjetivo «sustancial» vendrá a coincidir con la vieja acepción de «esencial». Se trata del «ser en sí», aquella cosa que es autosufi-

80. Esa teoría de la animación retardada será, como veremos más adelante, la que la vieja metafísica sustente a la hora de enfrentarse al problema del aborto.

ciente porque no necesita de ninguna otra cosa para existir, a diferencia del accidente o «ser en otro», que depende de la sustancia.

En los seres vivientes, la *forma sustancial* es su alma. La intelectiva es capaz de existir tras la separación del cuerpo. En este mundo la materia corporal «está bajo una forma sustancial».[81] Después de la muerte, esa alma intelectiva o forma sustancial sigue existiendo, separada de la materia que le hacía de soporte.

El mismísimo Francisco Suárez, siendo tan sabiamente abierto, no pudo librarse del sustancialismo. A la hora de explicar qué es la sustancia realizó el mayor esfuerzo nunca hecho hasta entonces. Llegó a escribir este pasaje tan significativo:

> hipóstasis, según el empleo más frecuente del término, es lo mismo que supuesto o persona. La presente afirmación depende únicamente del conocimiento y significación de la palabra *hipóstasis,* que es griega y tiene varios significados. Porque dicha palabra se deriva del verbo griego ἵστημι, o ἵσταμαι, con la preposición ὑπό, que puede significar estar debajo o subyacer, por lo cual hipóstasis significaba en otro tiempo todo aquello que está debajo de otras cosas, como los posos, o la materia espesa que se halla en el fondo de los líquidos, en el sentido en que puede entenderse aquella frase del Ps. 68: *Estoy sumergido en el fango de lo profundo, y no hay substancia,* en griego *hipóstasis;* es decir, no hay fondo en el que pueda hacer pie.[82]

Como vemos, desde el sustancialismo —ya sea el de Aristóteles, el del Aquinate, el de Suárez o el actual— la persona es, en definitiva, una cosa subsistente, equiparable a todo aquello que está debajo de algo, como las heces *(ut feces,* dice el texto original latino de Suárez), o la materia espesa que está en el fondo de los líquidos. La persona es, ante todo, un sustrato incomunicable, cerrado, re-

81. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* I, q. 7, a. 2, *op. cit.,* p. 140.

82. F. Suárez, *Disputaciones metafísicas,* XXXIV, I, 14, Madrid, Gredos, 1963, vol. 5, p. 323.

ductible a su materia o naturaleza (aunque compuesta de heces), algo ya hecho y terminado. Siendo sustrato, sustancia o continente, sostiene o contiene unos accidentes en ese «sujeto de inhesión» que nunca cambia.

Como Tomás de Aquino desconocía el griego, utilizó la traducción que el belga Guillermo de Moerbeke le hizo de la voz griega οὐσία *(ousía)*, que vertió al latín por *substantia*, lo cual no es exacto porque esta palabra latina traduce las griegas ὑποκείμενον *(hypokeímenon*, lo que yace debajo) e ὑπόστασις *(hypóstasis*, lo que está debajo), y todo ello ha causado tanta cosificación en la visión que suelen tener la filosofía y la teología del hombre y de Dios. Pero esto no suele tenerse en cuenta, y resulta de una importancia capital en la nueva metafísica humanista.

A lo largo de la historia se ha cosificado la visión sobre la persona. La filosofía nació primero al preguntarse por las cosas; en los albores del pensamiento griego el gran tema fue la naturaleza, y la filosofía era, por tanto, física. Esta prioridad de la preocupación por las cosas ha tenido graves consecuencias porque cuando la mirada se volvió hacia el hombre lo consideró con definiciones aptas para esas cosas, pero no para la persona. Para definir a la persona se partió de la noción aristotélica de *ousía*, traducida al latín por *substantia*, pensada para las cosas. Boecio escribió que la persona es una sustancia individual de naturaleza racional *(persona est rationalis naturae individua substantia)*, lo cual indica que la persona, aunque racional, es vista como una cosa o *substantia*. Pero el modelo con que se han pensado las cosas no es adecuado para ser aplicado a las personas.

> La famosa definición de Boecio sobre la persona como *rationalis naturae individua substantia*, «una sustancia individual de naturaleza racional», da por supuesto tranquilamente que la persona es una cosa. Una cosa muy particular, una cosa o sustancia que es de naturaleza racional; pero esta definición me inquieta, porque se ha dejado fuera lo radical y decisivo de la persona: que no es una cosa. Y tan pronto como digo que una persona es una cosa individual de naturaleza racional,

> he renunciado a aprehender lo que trataba de definir. Y no se diga que he violentado la traducción y he dicho «cosa» en vez de decir «sustancia», que es lo que dice Boecio, porque la sustancia se entiende primariamente de las cosas, y el modelo que sirve a Aristóteles para elaborar su teoría de la sustancia son las cosas naturales. Y todavía hay algo más, y es que en virtud de una curiosa inconsistencia de la teoría aristotélica de la sustancia, que la afecta en su raíz, mientras Aristóteles dice que las verdaderas sustancias son las naturales —el agua, el hierro, un árbol, un animal—, cuando quiere explicar el esquema ontológico de la sustancia, cuando quiere explicar de verdad esa misma sustancia, siempre recurre a los ejemplos de la estatua y la cama, que no son naturales y, según el propio Aristóteles, no son verdaderas sustancias. Es decir, que la ontología aristotélica es buena para explicar aquellas sustancias que no son sustancias. Y las sustancias verdaderas como los seres vivos, y primariamente el hombre, y no digamos Dios, se explican muy mal con la teoría aristotélica tal como está en su *Metafísica.*[83]

El concepto de sustancia, tan perturbador, ha originado múltiples problemas —derivados de su independencia y autosuficiencia— que presentan un cariz extraño, como el de la comunicación de las sustancias, que son aporías sin solución posible, tema que dominará durante el siglo XVII y al que se dieron soluciones que hoy nos parecen igualmente extrañas: el ocasionalismo, la armonía preestablecida, el panteísmo de Spinoza, el cual, al afirmar la existencia de una sustancia única, obliga a identificar esta con Dios, por una parte, y con la naturaleza por otra *(Deus sive substantia sive natura).*

Quizá la única solución posible comience por hacer un estudio etimológico: la auténtica traducción de οὐσία *(ousía),* lo que un griego entiende por esa palabra, es haber, bienes, hacienda, patrimonio, riqueza, contenido, pero no continente (este es sustrato

83. J. Marías, *Sobre el Cristianismo, op. cit.,* pp. 144-145.

o sustancia). De ahí ha pasado a significar «esencia» porque esta palabra procede de «ser», como en griego οὐσία *(ousía)* deriva del verbo εἶναι *(eînai)*, que quiere decir: ser, estar, existir, vivir, haber, tener, poseer, contener. En latín, *esse* solo significa ser, existir o estar, y por eso *ente, ess-entia* y *subs-tantia* son en la vieja metafísica cosas *ex-sistentes,* inmóviles, continentes y no contenidos. Sin embargo, en la nueva metafísica, la esencia es lo más importante y característico de alguien o algo: aquel contenido indispensable, imprescindible, sin el que no sería ese alguien o ese algo. Mi esencia es, entonces, mi mismidad y mi unicidad, junto con la autenticidad no solo con respecto a mi proyecto, sino también referida a todas aquellas realidades sin las cuales no sería yo.

En un curioso texto, Platón dice que «la hacienda de Dión [ἡ Δίωνος οὐσία, *he Díonos ousía]*, en una buena estimación, son cien talentos».[84] Compárese esto con la parábola evangélica de los talentos. Desde esta perspectiva cristiana se trata, en realidad, de los tesoros de las buenas obras que hemos de atesorar en el cielo. Esa debe ser nuestra auténtica esencia. Y, de hecho, yo no sería yo sin mis obras. Además, seré juzgado en atención a ellas, pero no atendiendo a mi continente, sustancia, naturaleza o vida biológica.

Es curioso cómo en el Evangelio según San Lucas (15,12-13) se diga: «padre, dame la parte que me corresponde de la hacienda [οὐσίας, *ousías]*». Y el hijo pródigo «dilapidó la hacienda [οὐσίαν, *ousían]*». Tan curioso como que, debido al enorme peso de la tradición sustancialista, la Vulgata tradujo así: «pater, da mihi portionem substantiae». Y el hijo pródigo «dissipavit substantiam».

Según Ortega, «la inveterada traducción de οὐσία por sustancia es inadecuada».[85] Si, para traducir *ousía,* se hubiera impuesto la traducción *facienda,* lo que hay que hacer, que es el significado más auténtico de ese vocablo griego, entonces el pensamiento habría discurrido en otra dirección *más humana, menos cosificadora* del hombre. En ese sentido de hacienda, teniendo en cuenta que

84. Platón, *Carta VII,* 347b, Madrid, Cátedra, 2014, pp. 116-117.

85. J. Ortega y Gasset, «Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón», *op. cit.,* p. 753.

el hombre se hace a sí mismo y decide quién quiere ser, descartando una *naturaleza* fija aplicada a las cosas, la persona consiste en *hacerse.*[86]

Resulta interesante observar que en 1922 Heidegger llegó a la misma interpretación de *ousía,* y escribe: «Pero οὐσία todavía conserva, en Aristóteles mismo e incluso más tarde, el sentido originariamente práctico de bienes familiares, de bienes patrimoniales, de bienes disponibles para el uso en el marco del mundo circundante. El término οὐσία designa, pues, "bienes", "posesión", "propiedad", "hacienda"».[87] Las obras que hace el hombre constituyen sus bienes.

Suele repetirse, sobre todo desde el pensamiento eclesiástico, que en el hombre es más importante el ser que el tener. Esto es cierto en el caso, por ejemplo, del dinero, de las riquezas materiales, del poder, pero no en el caso del amor, de las demás virtudes, buenas obras o, contrariamente, de los vicios, defectos, delitos maldades, omisiones, pecados. Además, hay persecuciones qu

86. Cf. E. González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.,* p. 94. Valentín García Yebra discrepa de Zubiri, el cual niega que *ousía* signifique *essentia;* véase su edición trilingüe a la *Metafísica* de Aristóteles (*op. cit., pp.* XXXII-XXXVII), aunque, de manera incoherente, paradójica e inercial, García Yebra decide al final traducir *ousía* por *sustancia.* Por su parte, Pierre Aubenque, en *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (Presses Universitaires de France, París, 1962 [Trad. cast.: *El problema del ser en Aristóteles,* Madrid, Escolar y Mayo, 2008), traduce acertadamente al francés *ousía* por *essence.* Y explica en la nota 2 de la página 136 que evita el vocablo *sustancia* —traduzco— «por dos razones: 1) *Históricamente,* el latín *substantia* es la trascripción del griego *hypóstasis,* y no ha sido utilizado sino tarde e incorrectamente para traducir *ousía* (Cicerón emplea, incluso en este sentido, *essentia);* 2) *Filosóficamente,* la idea que sugiere la etimología de sub-stancia conviene solo a lo que Aristóteles declara no ser sino uno de los sentidos de la palabra *ousía,* aquel en que esta palabra designa, en el plano «lingüístico», el sujeto de atribución y, en el plano físico, el sustrato del cambio, pero no conviene a aquel sentido en que *ousía* designa "la forma y la configuración de cada ser"».

87. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp],* Madrid, Trotta, 2002, p. 58.

no recaen sobre las obras, lo que *tienen* los hombres, sino sobre lo que *son:* hasta se ha llegado a matar por ser de una raza (que los grupos humanos tienen de manera absolutamente involuntaria), considerada indeleble e inmodificable, sin atender a las obras realizadas. No se olvide que sin amor, el principal haber o esencia, yo «no sería nada» (1Cor 13,2) aunque lo fuera todo.

En relación con este tema, esperemos que el siguiente argumento de Jérôme Lejeune pueda por fin convencer a los sustancialistas, tan susceptibles cuando se toca el presente asunto: «¿Cuánto tiempo se necesita para hacer un hombre?». Y responde: «Napoleón decía que hacían falta veinte años. Toda una vida, por lo menos, diría un filósofo... y después la eternidad, añade el creyente, uniéndose de esta forma al tiempo del biólogo». A «través del largo rodeo de una paciente observación el médico vuelve a descubrir una verdad evidente que el lenguaje común ha reconocido siempre». Porque el «hombre nunca está terminado». ¿Acaso está terminado «el Pulgarcito que se hace niño de pecho? ¿Terminado el escolar que se hace adulto? ¿Y el adulto mismo, estaría terminado, cuando persiste todavía en su propio devenir?». Decir «que un hombre está acabado, ¿no es la condenación más grave? Cuando recibe el golpe de gracia, ¿no se dice que se le ha acabado?».

Según Lejeune, pretender en el niño gestante que «el sueño de la existencia oscura no es el de un hombre es un error de método. Pues si todos los razonamientos no pueden conmover, si toda la biología moderna parece insuficiente, si incluso se rechazasen átomos y moléculas, e incluso todo eso no pudiera convencernos, un solo hecho lo podría. Esperad algún tiempo». Y el «que tomabais por una mórula informe, os dirá algún día que era y se convierte, como vosotros, en un hombre». Porque «el ser humano se elabora en un silencio oscuro, en una incansable esperanza». Para «hablar sobre su derecho a realizarse y para concretar sobre el respeto que sus semejantes le deben sería necesario elevarse por encima de la medicina para llegar a la moral o incluso a la política».[88]

88. E. González Fernández, *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida, op. cit.*, pp. 140-144.

Al niño concebido le acontece su formación, su hacerse, su fragilidad, y por tanto requiere un exquisito cuidado. Frente a la «suficiencia» de la errónea traducción de *ousía* como «sustancia» cosificadora, nos encontramos con la «indigencia» o menesterosidad como condición del hombre, especialmente en este caso de la criatura gestante que necesita absolutamente a su madre. El acontecimiento del niño inacabado consiste en que está proyectado hacia un regazo, *viene* sumamente frágil, necesita un cuidado para seguir *haciéndose* una vez nacido tan desvalido.

Desde esta perspectiva, la persona no es un sustrato acabado, una cosa subsistente, un mero sujeto —un *subiectum,* soporte inerte o quiescente de los actos—, como han tendido a ver el realismo y todos los idealismos, incluido el fenomenológico, sino alguien que consiste en acontecer. Las «categorías que hacen posible su comprensión nada tienen que ver con las usadas para la intelección de las cosas, lo que explica la falta de claridad sobre la persona misma». Desde el sistema conceptual elaborado para pensar las cosas no es posible la comprensión de la persona. Las categorías de la persona, que no se pueden aplicar a las cosas, son: *mismidad* (soy «el mismo», pero nunca «lo mismo»), acontecer, imprevisibilidad, libertad constitutiva. La persona se descubre cuando usa la palabra *yo,* pero no «el yo» utilizado por el idealismo, porque el artículo cosifica. Al decir «yo» se describe la *permanencia del proyecto* tras las interrupciones, como el sueño, las variaciones biográficas o las vicisitudes. «Esta permanencia haría pensar en la *sustancia,* lo que ha sido un lastre que ha perturbado la comprensión de lo personal, incluso en Descartes, cuyo concepto de *res cogitans,* paralelo al de *res extensa,* impidió que llegara a pensar plenamente lo que significaba su gran descubrimiento».[89]

La οὐσία *(ousía)* es el concepto clave de la metafísica aristotélica, pero su verdadera traducción, como hemos visto, es «haber» o «hacienda». Si se hubiera traducido así a las lenguas románicas —y a través de ellas a las germánicas—, la filosofía (y, por consiguiente, la *cristiana)* sería hoy muy distinta: acentuaría el «haber» en lugar

89. J. Marías, *Persona, op. cit.,* pp. 20-22.

del «ser», con la invitación de «hacienda» *(facienda,* agenda, «lo que hay que hacer», es decir, el «quehacer»). Pero eso no ocurrió, principalmente porque el mismo Aristóteles dio lugar a esa confusión, ya que él, cuando utilizaba el vocablo οὐσία *(ousía)* como término técnico (desgajado del uso común), le daba el significado de «sustancia», «sujeto», «soporte», «sostén», «lo substante», «lo que está debajo», «lo independiente».

Desde esa posibilidad perdida, y recuperada ahora traduciendo bien dicho concepto, habría que interrogarse sobre la esencia de la persona. ¿En el hombre qué es más importante o indispensable: su contenido biográfico, o su continente biológico? Evidentemente, la persona es a la vez una realidad biológica y biográfica. Pero yo hago mi biografía (quién, alguien, haber, hacienda, contenido, hombre interior afectado por la circunstancia) unida a mi biología (qué, algo, continente, hombre exterior también afectado por la circunstancia). Yo soy ese quién y mi qué. Según este modo nuevo, la categoría desorientadora de sustancia no nos sirve.

Como la persona es alguien dramático, que consiste en acontecer, no andaban errados los griegos (πρόσωπον, *prósopon)* ni los latinos *(persona),* que llamaban así a la máscara de la representación teatral, porque el hombre *hace* su vida o el papel que le corresponde, lo contrario al quietismo del concepto de sustancia. Tanto los griegos como los latinos intuían, interpretando a la persona con el nombre de esa máscara o continente, que en el hombre hay un contenido, señalado por la visión óptica del *prósopon* o la audición del sonido de la *persona (per sonare:* la voz del actor resuena a través de la máscara). Este concepto del continente facial (óptico) o vocal (sonoro) que remite a un contenido más esencial o haber interior es más apropiado que el de *hypóstasis* o *substantia,* soporte de accidentes.

El enorme problema del sustancialismo, que a lo largo de la historia ha distorsionado tanto esta decisiva cuestión de la persona, es que, sin darse cuenta, considera accidental el contenido (el hombre interior a la máscara), y esencial el continente (la misma máscara exterior, a la que atribuye el carácter de soporte o sustrato).

La imagen de la máscara no es más que una metáfora reveladora de que vivimos de dentro afuera. Esto explica que la visión física

de las circunstancias del prójimo es a la vez percepción psíquica de su alma. Por eso en el teatro antiguo los actores necesitaban representar su rostro de manera distinta, según el papel interpretado, a fin de que su cara artificial, con otro aspecto óptico y otra voz, no delatara su verdadero hombre interior.

A diferencia del resto de los animales (cada una de cuyas especies acontece con la misma cara y la misma voz para todos sus individuos), cada persona humana acontece con un único rostro y una única manera de hablar, un hombre exterior claramente específico y esencial que es la imagen de su hombre interior irrepetible, también específico y esencial. Yo como persona «soy» acontecimiento de mi hombre interior (contenido) y mi hombre exterior (continente).

Pero también el hombre interior tiene el alma como esencia, haber o contenido. Calderón escribe, en *El alcalde de Zalamea,* refiriéndose al honor, que «es patrimonio del alma».[90] Porque οὐσία *(ousía)* también significa patrimonio. Otros bienes que conforman el patrimonio del alma son la biografía propia con todas sus obras (principal principio de individuación), la razón, el amor, Dios que habita en ella. Téngase en cuenta que estos bienes son encontrados siempre, en el hombre interior, inseparables de mi circunstancia. Frente a la tesis de su sustancialidad (como cerrada e incomunicable), el alma es *interioridad abierta,*[91] y en este sentido inhabitada (según el concepto griego περιχώρησις, *perichóresis)* por el Creador y sus criaturas. En lugar del concepto cosificador de sustancialidad, como algo que yace, habría que utilizar el de esencialidad, no solo porque el alma es la realidad más esencial de la persona, sino también porque es la que contiene mayores haberes, mejores bienes, excelente patrimonio.

Santa Teresa de Jesús considera «nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas». Si bien lo

90. P. Calderón de la Barca, *El alcalde de Zalamea,* primera jornada, pp. 875-876, Madrid, Castalia, 2001, p. 188.

91. J. Marías, *Persona, op. cit.,* p. 24.

consideramos, el alma del justo es «un paraíso adonde dice él tiene sus deleites». Pondera «la gran dignidad y hermosura del ánima».[92] La doctora de la Iglesia se lamenta de que, «por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quiénes somos».[93] Aquí retomamos el problema de «quién» y «qué».

Y, «tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él». Hay «muchas almas que se están en la ronda del castillo, que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es».[94]

Muchas personas están instaladas en el «hombre exterior», en el qué, «en la ronda del castillo» como ella dice, sin entrar a vivir en el «hombre interior» o quién de «aquel tan precioso lugar», «castillo tan resplandeciente y hermoso», «perla oriental», «árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios».[95]

Gracias a su sabiduría, Teresa se dio cuenta de que frecuentemente ocurre que la persona es reducida a ser «hombre exterior» cuando se asienta en el «qué», «el pensamiento», que «no es el entendimiento».[96] Al creer que esa es nuestra única realidad, «no nos entendemos» y no consideramos «que hay un mundo interior acá dentro» o quién. Porque como «anda aprisa con toda velocidad», no podemos detener «nuestro pensamiento». Pero ocurre que hay quienes detienen «el pensamiento en el arrabal del castillo» o qué. Todas «las inquietudes y trabajos vienen de este no nos entender».[97]

92. Teresa de Jesús, *Moradas,* I, cap. 1,1, en *Obras completas,* ed. de Tomás de la Cruz, Burgos, Monte Carmelo, 1984, vol. 1, pp. 791-792.
93. Ibíd., cap. 1,2, p. 792.
94. Ibíd., cap. 1,5, pp. 795-796.
95. Ibíd., cap. 2,1, pp. 798-799.
96. Ibíd., IV, cap. 1,8, p. 846.
97. Ibíd., 9, pp. 847-848.

De esta manera llega Teresa a hablar del «hombre exterior»,[98] que incluso goza cuando vivimos desde «el centro del alma»,[99] «de lo profundo de nosotros», de «aquel hondón interior»[100] o quién.

Hasta ese «hombre exterior» o qué queda perjudicado cuando los «sentidos y potencias» se «han ido fuera y andan con gente extraña, enemiga del bien de este castillo».[101] Para entrar dentro del castillo se precisa que no encantemos a esas potencias, «sino dejarlas hacer su oficio».[102] Lo que debe hacer el alma es procurar «atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento»,[103] sin dejar «la obra del entendimiento»;[104] «no es menester con artificio suspender el pensamiento».[105]

El Humanismo nos invita a vivir centrados en nuestro propio yo, quién o alma, la cual se articula con nuestra circunstancia o qué. El «hombre exterior», sin embargo, puede vivir descentrado o desorbitado si lo hiciera desde ese qué o «pensamiento» suspendido sin dejar que discurra el entendimiento.

Confiemos en el Renacimiento del Humanismo, «que poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos y llegarlas a estas moradas».[106] De modo que así el alma «por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo».[107]

La vieja *filosofía cristiana* —que es sustancialista y hasta define la metafísica como «ciencia de la sustancia»— considera que la naturaleza de la sustancia es su ser fijo y dado de una vez para siempre. Según Ortega, el error grande de Rousseau y, en general,

98. Ibíd., cap. 2,4, p. 853.
99. Ibíd., 5, p. 853.
100. Ibíd., 6, p. 854.
101. Ibíd., cap. 3,2, p. 859.
102. Ibíd., p. 863.
103. Ibíd., 7, p. 864.
104. Ibíd., 8, p. 864.
105. Ibíd., V, cap. 1,3, p. 872. Obsérvese la profética crítica de lo que siglos más tarde será la suspensión fenomenológica o *epokhé*.
106. Ibíd., cap. 3,4, p. 893.
107. Ibíd., cap. 4,4, pp. 901-902.

de su tiempo, «fue creer que el hombre tenía una conducta natural y fija previamente a su educación y a la presión de la sociedad. Este naturalismo de Rousseau ha sido una de las grandes ideas erróneas que han traído más desventuras a nuestro tiempo. El hombre no tiene esa naturaleza».

Lo que el hombre hace no le viene dado por una naturaleza, sino que lo tiene que elegir, ha de imaginarlo o interpretarlo, y después intentar realizarlo. Además, «buena parte de las presentes angustias proviene del desequilibrio padecido por el hombre occidental entre lo mucho que sabe sobre la naturaleza y lo poco que sabe sobre la humanidad».

Cada «uno de nosotros no tiene otro haber ni otra realidad que esta: su vida». De modo que *mi vida,* la de cada cual, es la auténtica esencia o haber del hombre. Una vida no en sentido biológico, sino biográfico, que «nos es dada, no nos ha sido dada hecha, sino que tenemos que hacérnosla nosotros, cada cual la suya». No es «sino *quehacer*». Hace «el hombre su hacienda». Si nos preguntamos quién soy yo, hay que responder «no un *factum,* sino un *faciendum,* gerundivo, que significa estrictamente *lo que hay que hacer*». *Faciendum* se emplea «en la palabra *"hacienda"*, que quiere decir *lo que hay que hacer*». Detrás de todo esto hay «nada menos que el intento de reformar en sus bases mismas los conceptos fundamentales de la filosofía, si esto no se interpreta como el anuncio petulante de una pretensión, sino como el nombre de una faena difícil, penosa y problemática».

Ortega ve la necesidad actual, «so pena de que se pare el carro de la civilización, de someter a una reforma decisiva los conceptos más básicos y fundamentales de nuestra herencia griega, por tanto, de Aristóteles, y muy especialmente su idea de la substancia, pivote central de toda tradición filosófica».

Además Ortega piensa que esa reforma básica de los conceptos filosóficos más fundamentales «hubieran debido intentarlo antes que nadie los pensadores más cristianos, porque el Cristianismo, colonizado desde un principio por la filosofía griega, no ha logrado construir su filosofía auténtica».

> La filosofía griega es radicalmente *naturalis,* la cual engendró una determinada técnica del pensamiento. El Cristianismo parte de una intuición fundamental, la más opuesta que cabe al naturalismo, pero al querer hacer filosofía, cayó prisionero del paganismo griego, y desde entonces arrastra, como una argolla al pie, esa técnica forastera que le traba y le retuerce.[108]

En otro texto dice Ortega que necesitamos, «pues, toda una nueva filosofía —todo un nuevo repertorio de conceptos fundamentales y aborígenes—, estamos iluminados por una novísima fulguración». Para ello tenemos que «despegar de la filosofía tradicional, del repertorio de conceptos recibidos y notorios y hasta populares usando, *por lo pronto,* aquellos que más se aproximan al cariz de la nueva realidad entrevista».

Mi vida, la de cada cual, «es una realidad que, a diferencia de todas las demás conocidas y supuestas, consiste en ser *pura y exclusivamente* acontecimiento. Vida es lo que le pasa a cada cual, lo que le acontece». Para «los griegos "ser" significaba la realidad fija, dada de una vez para siempre, permanente —desde Parménides, los griegos piensan con el término "ser" la gran quietud, la gran quietud—. No se olvide que nuestro vocablo "ser" viene de *"sedere"*, estar sentado». Esto era representado por el concepto de sustancia, que es «la quietud ontológica. Por eso, el concepto sustancia no nos sirve para pensar la realidad radical que es nuestra vida. Derrocamos de su trono milenario el concepto de sustancia. No nos sirve como categoría fundamental de la realidad». Porque «la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, sino que está siempre pasando y aconteciendo».

Para Ortega, como soy menesteroso, la vida «es una faena de realización, que no es una cosa que ya está ahí, sino una tarea, algo que hay que hacer». Y cuando en 1940 repitió eso acababa de emocionarse al encontrar, releyendo el *Amadís de Gaula,* que este

108. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940],* en *Obras completas,* vol. 9, *op. cit.,* pp. 284, 285, 286, 298 y 299.

personaje «llama a su vida su hacienda —*hacienda es el gerundivo, faciendum*—, las cosas que hay que hacer».[109]

Según Ortega, es «la idea aristotélica de sustancia la idea metafísica por excelencia. También Aristóteles dice literalmente que el verdadero sujeto real es la sustancia y que lo es por ser autárquica, suficiente, porque se basta a sí mismo y se entiende desde sí mismo. Descartes, el anti-aristotélico, no es sino un fiel discípulo de Aristóteles cuando define formalmente la sustancia como el ser suficiente, como aquello *quod nihil aliud indigeat ad existendum* —que no necesita de ninguna otra cosa para existir—, que no se *indiget* —que no es indigente». Pero «nos hemos visto precisados a abandonar la interpretación de la realidad como sustancia, como el ser suficiente y nos estamos apretando las cabezas para reconocer, como parece inevitable, que toda realidad, se entiende intramundana», es justo lo contrario: indigente, menesterosa, que no se basta a sí misma. Esto resulta difícil «de entender porque nuestros hábitos mentales desde que nacen las naciones occidentales se han formado bajo la férula de la disciplina griega». Los «escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega».

En realidad, la llamada «filosofía católica» nos ha hecho «prisioneros de esa disciplina pagana y ya momificada». Si nosotros «nos encontramos hoy reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo conseguimos pensar esta, según reclamo, como ser insubstante, como ser indigente», quiere decirse que «por vez primera el hombre europeo trasciende intelectualmente el círculo mágico trazado por la disciplina helénica».

> Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello porque es asunto muy serio

109. Íd., *La razón histórica [Curso de 1940]*, en *Obras completas*, vol. 9, *op. cit.*, pp. 520-521, 525-526, 537-539.

> y de altísimo bordo. Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea del hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical de la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo inevitablemente una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Este intento es la única gran promesa que, dentro de lo humano, se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al ser replanteados en forma completamente distinta dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución.[110]

6. Consecuencias en nuevas interpretaciones filosófico-teológicas

«Mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 34,18).

A continuación vamos a estudiar qué consecuencias tiene lo que acabamos de ver en algunas interpretaciones filosófico-teológicas, que nos resultan nuevas; estas se hacen a partir del Evangelio que *da razón* para realizar esa labor, pero no desde una previa

110. Íd., «Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: *A Study of History*», en *Obras Completas*, vol. 9, *op. cit.*, pp. 1391-1393. La «filosofía protestante» derivada de la de Ortega y Marías resulta prácticamente igual a la católica procedente de ambos, lo cual constituye un interesante encuentro ecuménico (que debe subrayarse), como ha mostrado Harold Raley principalmente en tres de sus libros: *The Light of Eden. A Christian Worldview* (Houston, John M. Hardy Publishing, 2008); *The Unknown God. Mysteries of Deity, Time, Space and Creation* (Charleston, CreateSpace, 2011); *Immortal Destiny* (Friendswood, TotalRecall Publications, 2018).

metafísica sustancialista. El «vino nuevo se echa en odres nuevos» (Mt 9,17). Con esta tarea interpretativa (representación o expresión de la realidad de un modo personal) se facilitará «la renovación» (Mt 19,28).

Lo que cuenta en cada hombre no es *ser* hijo de Abraham o *ser* de una determinada raza, familia o lugar, sino *tener* amor, fe, esperanza, mansedumbre y humildad, compasión, hambre y sed de la justicia, misericordia, limpieza de corazón, buenas obras. Se pasa así del mero *ser* al *tener* gracias al *hacer:* «¿qué tengo que hacer de bueno para obtener la vida eterna?» (Mt 19,16). La *representación* religiosa de mi persona no consiste solo en palabras, sino principalmente en obras: «¿Por qué me llamáis "Señor, Señor", y no hacéis lo que digo?» (Lc 6,46). Resuena aquí una invitación para que, dejando la quietud ontológica propia de la sustancia, actuemos personalmente o representemos el papel que debemos: «Haced lo que él os diga» (Jn 2,5).

Un día seremos examinados, precisamente, atendiendo a nuestro *hacer,* que constituye nuestro *tener* o *haber.* Cada «vez que lo hicisteis», «conmigo lo hicisteis»; «lo que no hicisteis», «tampoco lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40-45). Con esperanza confiamos escuchar estas palabras: «Ha hecho conmigo una obra buena» (Mt 26,10).

Uno se hace cristiano cuando deja de estar «sentado» (Mt 9,9) en el ser o en la sustancia y, comenzando a obrar de modo nuevo, llega a ser —renacido— cada vez mejor: «se levantó y lo siguió» (Mt 9,9). Y así, «de lo que rebosa el corazón habla la boca. El hombre bueno saca del caudal bueno cosas buenas» (Mt 12,34-35). El «hombre bueno, de la bondad que atesora en su corazón saca el bien» (Lc 6,45).

Cada hombre, al renovarse, se pregunta por el papel que debería interpretar en esta vida: «¿Entonces, qué tenemos que hacer?» (Lc 3,10). Desde este *acontecimiento* se entiende la invitación: «Haceos tesoros en el cielo» (Mt 6,20). Se trata, entonces, de una *agenda,* un hacer («hacedlo vosotros»: Mt 7,12), que da origen a nuestra hacienda, haber, esencia. Tanto es así que cada hombre, lejos de ser una sustancia cerrada en sí misma, ocupada en su autar-

quía (los «paganos se afanan por esas cosas»: Mt 6,32), es alguien proyectado más allá: «Porque donde estará tu tesoro, allí está tu corazón» (Mt 6,21).

Hay que *hacer* para *ser* de verdad, a fin de vivir orientados hacia ese tesoro. Si «no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis» (Mt 18,3). El «que se haga», ese «es» (Mt 18,4). «El que haga la voluntad de mi Padre» (Mt 12,50) llega a ser miembro de la familia de Jesús. Si no se *hace* lo necesario por tener amor, será imposible *ser* bueno. «Porque al que tiene se le dará y tendrá de sobra, y al que no tiene, se le quitará hasta lo que tiene» (Mt 13,12). «Dad el fruto que pide la conversión» (Lc 3,8).

Una vez se ha llegado a *ser* luz y sal, hay que seguir *teniendo* virtud para alimentarlas. Recuérdese la parábola de las diez vírgenes: a fin de iluminar, las lámparas deben proveerse del aceite de las buenas obras. «Por eso, ten cuidado de que la luz que hay en ti no sea oscuridad» (Lc 11,35). La sal sirve para impedir la corrupción (evitando la descomposición sustancial en heces, posos o fango), e igualmente esa sal efectúa el deshielo: la vida no se debe «congelar» entificándola, tomándola como ya dada y hecha, ni la persona se reduce a ser un ente frío. La sal no se vuelve sosa gracias a las buenas obras, que posibilitan la concordia: «Tened sal entre vosotros y vivid en paz unos con otros» (Mc 9,50).

En el Mensaje en su Proclamación ante las Cortes Generales, el 19 de junio de 2014, el Rey Felipe VI recordó una frase cervantina que ahora cobra pleno sentido: «Decía Cervantes en boca de Don Quijote: "no es un hombre más que otro si no hace más que otro"». Ocho años antes había pronunciado estas palabras: «Con nuestro inolvidable Julián Marías pienso ahora que lo fundamental es mirar hacia adelante, hacia el futuro, y creer en lo que estamos haciendo».[111]

La persona no es conocida primeramente por su universal, al modo aristotélico-tomista, sino de manera concreta, en su singularidad, ante todo por sus obras. Puesto que su más propia esencia,

111. Discurso de Don Felipe de Borbón y Grecia con motivo de la entrega de los Premios Príncipe de Asturias (Oviedo, 20 de octubre de 2006).

ousía, es el haber, hacienda o los bienes (no la naturaleza humana), «por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,20). Es decir, por su historia. A los que obran la iniquidad, Jesús les declarará: «Nunca os he conocido» (Mt 7,23); «no os conozco» (Mt 25,12). Así como la persona se reconoce a sí misma en sus obras, Dios la conoce también por ese haber. Si no *tiene* este haber del amor, será desconocida tanto para ella misma como para Dios. Pero sobre la nueva teoría del conocimiento trataremos más detenidamente en el cuarto capítulo de este libro.

Como el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, desde la persona humana hay que partir para comprender a su Creador, proyectando hacia él lo que de la criatura sabemos. He aquí una de las más poderosas razones para calificar esta metafísica como «humanista».

También tendremos ocasión de ver hasta qué punto la imaginación resulta capital para conocer. El «prójimo es *imagen* de Dios porque nos permite *imaginar* cómo es su Creador. Por eso agradecemos a las criaturas que mejor nos hacen imaginar a aquel que es amor».[112] A Dios se lo conoce *reconociéndolo* en su criatura. *Todo el que ama conoce y hace conocer a Dios.*

Si acabamos de ver cómo en el hombre es esencial su quehacer, esto *da razón* para interpretar la realidad divina, cuya esencia o consistencia es el amor (pero no su naturaleza o existencia). Jesús hace sus milagros en sábado para enseñar que Dios no está paralizado a la manera de un ente, una sustancia, un motor inmóvil. Por esto «perseguían a Jesús, porque hacía tales cosas en sábado. Jesús les dijo: "Mi Padre sigue actuando y yo también actúo"» (Jn 5,16-17).

El amor siempre se mueve. Recordemos de nuevo la parábola del hijo pródigo: a ese padre, lo contrario del dios inmóvil aristotélico, «se le conmovieron las entrañas; y, echando a correr, se le echó al cuello y lo cubrió de besos» (Lc 15,20).

A diferencia de la vieja metafísica, que afirma la absoluta inmutabilidad de la esencia divina, Dios queda profundamente afectado

112. E. González Fernández, *Conocer a Dios, op. cit.*, p. 147.

por nosotros. Y desde su Encarnación comparte nuestra naturaleza con sus circunstancias.

> La vieja descripción de Dios como motor inmóvil e impasible es sin duda pobre, mezquina, poco inspiradora para que ese motor «arranque». En cambio, Dios se mueve primariamente amando, y tanto las cosas como las criaturas se mueven en correspondiente armonía con él. No es de extrañar, por tanto, que la posible felicidad humana en este mundo surge cuando amamos y actuamos creativamente respondiendo al móvil y creciente amor de Dios. [...] Con la creación del universo Dios comenzó la nueva relación de *sostener su creación en el tiempo,* obviamente una relación que no tenía en su estado atemporal. Por lo tanto, aun cuando Dios era atemporal antes de la creación, su decisión de crear el cosmos y todo cuanto hay en él, incluidos nosotros, fue también un compromiso de *involucrarse* él mismo con el tiempo. El tiempo se convirtió así en una parte de su circunstancia. Porque la clásica teología judeo-cristiana nos enseña que Dios cuida celosamente de su creación y sostiene y redime su realidad, y la mayoría de los teólogos cristianos enseñan que Dios mismo se involucra en la historia humana.[113]

De Cristo se dice que tiene dos naturalezas. Puede hablarse de su naturaleza humana, pero más problemático es referirse a una «naturaleza divina», expresión muy querida por el paganismo. Atribuir a Dios ese concepto es consecuencia de considerar que el modo fundamental de la sustancia es la naturaleza (φύσις, *phýsis).* ¿No sería mejor hablar de las dos condiciones de Cristo: humana y divina (en una sola persona divina)? También se dice de Cristo que en él se hallan unidas hipostáticamente la naturaleza divina y la humana; ¿no sería más adecuado decir que en su persona se unen la condición divina y la naturaleza humana?

113. H. C. Raley, *The Unknown God. Mysteries of Deity, Time, Space and Creation, op. cit.,* pp. 103 y 47-48 (la traducción es mía).

En la versión española del Credo se dice: «de la misma naturaleza del Padre». El original latino dice: *consubstantialem Patri,* «consustancial al Padre» o «de la misma sustancia que el Padre». La versión italiana traduce muy bien: «della stessa sostanza del Padre». En cambio, la versión francesa dice: «de même nature que le Père». La versión litúrgica española no traduce el típico texto latino, sino la versión francesa (en 2018 el Credo francés es modificado y se dirá: «consubstantiel au Père»,[114] lo cual deja en evidencia humillante a la versión española). Distintas versiones inglesas del Credo, que no hablaban de «naturaleza («of one Being with the Father», «of one substance with the Father», «one in Being with the Father»), dicen desde el año 2009: «consubstantial with the Father».[115]

En los primeros siglos del Cristianismo no se habían delimitado con claridad los conceptos cristológicos. Además, costaba mucho traducir al latín algunos vocablos griegos. En el Concilio de Nicea (325) se dice que Cristo es «de la οὐσίας *(ousías)* del Padre», lo cual se ha traducido como «de la sustancia del Padre»; y que Cristo es ὁμοούσιον τῷ πατρί[116] *(homooúsion to Patrí)* —expresión que se repite en el Concilio de Constantinopla de 381—, lo cual se tradujo al latín como *consubstantialem Patri,* consustancial al Padre. Pero la expresión *homooúsion to Patrí* podría haberse traducido como «coesencial al Padre» *(coessentialem Patri).* Para afirmar la divinidad de Jesús, se empleó en dichos concilios ese término, *homooúsios,* adjetivo compuesto de *hómoios* (igual) y *ousía* (esencia,

114. En la década de los sesenta, Gilson decía que «naturaleza» es de izquierda, mientras que «sustancia» es de derecha. Y Maritain explicó que la traducción «de la misma naturaleza» es incompleta: cualquier padre y su hijo son de la misma naturaleza (la humana), pero son dos hombres distintos; el Padre y el Hijo no solo comparten la misma naturaleza divina, sino que con el Espíritu Santo son un solo Dios. Todo eso es verdad, aunque sería mucho mejor que la versión francesa diera un paso más y dijera: «de l'essence même du Père» o «coessentiel au Père».

115. Cf. E. González Fernández, «Sobre la versión española de los textos litúrgicos», en *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie, op. cit.,* pp. 115-126.

116. Símbolo de Nicea (I concilio ecuménico), en J. Collantes, *La fe de la Iglesia Católica,* Madrid, BAC, 1984, p. 851.

hacienda, haber, consistencia). El Hijo es de la misma esencia (mismidad, unicidad, autenticidad) que el Padre: la divinidad común a las tres personas.

Las siguientes palabras de Jesús concuerdan, más que con la concepción de Dios como sustancia, como haber: el Espíritu de la verdad «recibirá de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso os he dicho que recibirá y tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16, 14-15).

Descartes, al referirse a Dios como la «substantia infinita», lo cosifica. Según él, Dios es la cosa absoluta e infinita, la «supercosa» que no necesita de otra cosa para existir. La tentación es verlo, no como personal, sino como la *gran* cosa. La sustancia se define por la independencia: ser sustancia es no necesitar de otra. Concuerda esta opinión cartesiana con aquella otra tradicional sobre Dios, al cual se considera como *ipsum esse subsistens* (el mismo ser subsistente): a diferencia de las criaturas, que reciben su ser de otro ser (la mente y el mundo se llaman sustancias porque solo necesitan a Dios para existir, y su independencia es, pues, relativa), Dios es la sustancia absoluta. Con esto se corre el riego de pensar a Dios como algo terrible, antipático. Y de aquí parte la idea de un Dios soberbio, egoísta, cruel, sanguinario, al atribuirle cualidades mezquinas, no divinas, inhumanas.

Por ello, hasta hace poco tiempo la versión litúrgica de una frase de San Pablo a los Romanos (8,32) era esta: Dios «no perdonó a su propio Hijo», lo cual se ha cambiado en la reciente versión: «no se reservó a su propio Hijo». Es decir, San Pablo habla de la infinita generosidad del Padre, de que su amor por nosotros es tan grande que no se reservó a su propio Hijo (segunda persona de un solo Dios), sino que nos lo entregó. Dios es lo contrario de mezquino, tacaño o roñoso. El texto original griego no habla para nada de perdón (¿de qué tendría que perdonar el Padre al Hijo?), sino que dice: οὐκ ἐφείσατο *(ouk efeísato)*, que significa «no escatimó». La Vulgata dice «non pepercit», que significa: no se ahorró, no fue parco, no se reservó, no escatimó.[117]

117. Cf. E. González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, *op. cit.*, pp. 123-124.

Ello es así porque cada persona divina no «es» sin las otras dos (lo cual justifica que utilicemos las expresiones de *Dios se hizo hombre* o *Madre de Dios,* porque lo que *hace* una persona divina lo *hacen* también las otras dos aunque la primera sea quien lo represente o manifieste). «Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona».[118] Con estas frases, el irracionalista Unamuno está haciendo comprensible y razonable la Trinidad. Para amar, para ser amor, Dios no puede ser una única persona, sino que es intrapersonal. Su haber, su esencia, su mismidad, su consistencia, su hacienda de amor son tres personas.

Cada persona divina acontece —desde la eternidad— proyectada, orientada hacia las otras dos, las cuales son su propósito y proyecto. De esta comunión dimana desde siempre el proyecto tripersonal que es Dios, no un *qué* sustancial, sino alguien personal. Cada persona divina no es un soporte inerte o quiescente de sus actos, sino una realidad proyectiva, que se trasciende vertiéndose hacia las otras dos. Cada persona divina es alguien —*interioridad abierta*— que consiste en acontecer hacia las otras dos. Y justamente este acontecer hacia las otras dos, este acontecimiento tripersonal mutuamente proyectivo, es el amor: la esencia de Dios, su haber, su hacienda, la agenda de su interpenetración, περιχώρησις *(perichóresis,* admirable concepto introducido en la teología por San Gregorio Nacianceno y San Juan Damasceno, que significa que las tres divinas personas in-existen entre sí o están la una en las otras; al latín ese término se tradujo con el vocablo *circumincessio).*

Por *perichóresis* se entiende la mutua compenetración e inhabitación de las tres divinas personas entre sí; en una están vertidas y aconteciendo las otras dos; la razón más honda de esta interpenetración es la unidad numérica de la esencia de las tres personas. Esa puede ser la manera de «asistir» a la vida divina, la cual a su vez se proyecta amorosamente hacia sus criaturas —en las que ha dejado su imagen trinitaria en cada cuerpo y alma— y las une entre ellas y consigo misma: «que todos sean uno» (Jn 17,21). Desde su encarna-

118. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, op. cit.,* p. 193.

ción, Dios vive en y con la circunstancia del cuerpo de Cristo, gracias al cual los hombres pueden unirse íntimamente a él en la comunión.

En la sustancia hay autarquía: como es autosuficiente, se trata de la cosa que no necesita de nada para existir. Pero entre dos amantes no hay independencia, sino mutua necesidad, interdependencia vital, la inhabitación en virtud de la cual una persona habita en la otra. Si «yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11), también el Espíritu de la verdad «mora con vosotros y está en vosotros» (18). Como fruto del amor, cada uno de nosotros habitamos en Dios y viceversa: «habita en mí y yo en él» (Jn 6,56). El amor efectúa esa inhabitación imposible entre sustancias: «El que me ama guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,23). La sustancia es el ser en sí; frente a ello, «sabréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14,20). Siendo la *fusión* propia de las sustancias (como los metales), la *unión* conviene a las personas: «yo en ellos, y tú en mí, para que sean completamente uno» (Jn 17,23).

Y también gracias a los frutos del amor se permanece viviendo uno en otro. Por eso, Jesús pide: «permaneced en mí, y yo en vosotros» (Jn 15,4).

> Considerar que yo soy una sustancia ya hecha, autosuficiente y cerrada (al estilo de una cosa), me lleva a no necesitar de los demás. Pero como soy menesteroso, me proyecto siempre hacia los otros, el amor me orienta e impulsa a unirme a ellos, de los que dependo y sin los que no puedo vivir. A diferencia de las cosas, impenetrables, las personas, gracias al amor, se inhabitan, se interpenetran. Aquel que ama consigue unir su vida con las otras, «para que todos sean uno», de modo que así conozco que yo vivo en ti «y tú en mí» (Jn 17,21-23).[119]

Al *dar razón* de que Dios ama al mundo, el Evangelio nos impulsa a interpretar, representar personalmente o hacer acontecer esta verdad de un modo nuevo: sus criaturas no le son contingentes. La

119. E. González Fernández, *Conocer a Dios*, *op. cit.*, p. 126.

vieja *filosofía cristiana* hacía oponer el *ens contingens* (el mundo, el ser humano) al *ens necessarium* (Dios). El ser contingente era aquel que no es necesario que sea. Pero al amar a sus criaturas, estas se le presentan a su Creador como imprescindibles y, por tanto, necesarias, es decir, que no puede vivir sin ellas, que no puede admitir una vida en que él existiera y las criaturas no. Por lo tanto, ni Dios es independiente de sus criaturas ni viceversa.

Todo lo cual nos indica que esas criaturas, al serle imprescindibles a Dios, le son esenciales porque sin ellas no sería Dios. Entiéndase bien: podría ser *ipsum esse subsistens,* pero no sería él mismo, no sería amor (que nunca es *subsistente,* sino siempre *proyectivo).* Y si le faltaran sus criaturas o se le perdiesen, tampoco sería omnipotente. Es lo que reclama el verdadero amor, que todo lo puede y que es la esencia o mismidad divina. Recordemos que «el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1Jn 4,7-8). Luego al amar a las criaturas conocemos la esencia o mismidad de Dios: su haber, su hacienda, sus bienes, su fortuna, su tesoro más preciado son esas criaturas, las cuales además lo revelan o manifiestan. No como efectos de una causa lejanísima, sino porque él, cercano, íntimo, habita en ellas y se convierte así en esencia de las mismas. La realidad radical que es vivir supone además una enorme modificación de la vieja ontología según la cual lo que hay se reduce a lo que es: mi vida no «es» del mismo modo que «son» las cosas o sustancias, porque estas desconocen la intimidad, la amistad y el amor. Veremos qué repercusión tiene todo esto en la nueva interpretación de la Eucaristía.

El hombre que ama se *expone* a esto: a convertir, como Dios, en esencial la criatura querida, no solo a hacerle bien, sino a hacerla bien o tesoro suyo, a no aceptar un mundo en el cual ella no viva, a quedarse amputado sin su compañía. A compartir, en consecuencia, su suerte e incluso hasta dar la vida por ella. Principalmente por esta razón, el hombre es imagen y semejanza de Dios.

Para Aristóteles, Dios no necesita nada ni se ocupa de nada distinto de él. Es la gran sustancia, la supercosa autosuficiente. Pero para el Cristianismo, Dios consiste en amor efusivo, providente

de sus criaturas, y vela por ellas. Desde siempre, y antes de crear el mundo, Dios ama a cada criatura: piensa en ella, se encarnará por ella, morirá y resucitará por ella, vive unido a ella, la lleva en su corazón. El amor es necesitante, pero la noción aristotélica de autarquía o suficiencia de Dios ha gravitado excesivamente sobre la definición que de él hacía la vieja *filosofía cristiana.*

Lástima que en lugar de interpretar a Dios y al hombre desde las razones que da el Evangelio, se haya hecho esa labor —durante tantos siglos que nos parecen excesivos— desde el aristotelismo.

7. Una alternativa a la transustanciación: la conversión esencial *(superesenciación)*

La presente cuestión —tan delicada, uno de los centros justificantes y clave de bóveda de toda *filosofía cristiana*— hace darnos cuenta de cómo es absolutamente necesaria la filosofía para poder expresar de manera satisfactoria las nuevas interpretaciones teológicas.

Tras la consagración eucarística, la Iglesia confiesa que lo que aparece como pan y vino es, en realidad, el cuerpo y la sangre de Cristo. Nos encontramos ante una verdad de fe que, como otras verdades, busca la comprensión *(fides quaerens intellectum)* de diversas maneras, una de las cuales —la que hasta hoy ha predominado— es la llamada *transustanciación:* el pan y el vino dejan de ser esas «sustancias» y, aunque permanecen sus «accidentes» o «especies» (tamaño, extensión, peso, forma, color, olor, sabor), pasan a ser las «sustancias» del cuerpo y la sangre del Señor. Tales conceptos de sustancia y especies los entiende la Iglesia en el sentido de realidad y aspecto (apariencia real), pero no establece como definitiva o única la filosofía sustancialista: por ello permite y hasta invita a hacer nuevas comprensiones y forjar nuevos conceptos siempre que se mantenga esa verdad eucarística.

Ya señalamos al comienzo de este libro que la verdad es histórica en el sentido de que el hombre la va descubriendo o comprendiendo mejor con el paso del tiempo; a lo largo de los siglos

va desvelando o revelando lo que estaba oculto o deficientemente explicado, definido, descrito, pero, mejor aún, *interpretado* y, por tanto, *comprendido* para las generaciones anteriores. Hay muchas verdades teológicas, filosóficas y científicas que hoy conocemos y que eran ignoradas por quienes formularon el concepto de *transustanciación.*

El Cristianismo necesita en cada época ir desvelando progresivamente esa misma verdad con nuevos conceptos más fieles, más adecuados o razonables y, de esta manera, más abiertos a la revelación, desvelación o apocalipsis. Así se consigue el necesario Renacimiento del Cristianismo y, en consecuencia, la renovación que llevará a su iluminación *ad intra* y, solo así, *ad extra.*

Lo que ocurre en la consagración eucarística precisa, en todas las épocas, de una *interpretación* adecuada que da origen a su *comprensión,* para la cual, desde muy antiguo, los teólogos no tienen más remedio que servirse de conceptos filosóficos. Pero hoy parece que se tiene el deseo de prescindir de la filosofía a fin de abordar este asunto solo desde presupuestos teológicos, aunque partiendo por descontado del sustancialismo, aceptado como única explicación posible y ortodoxa, a la vista de que otros conceptos filosóficos ensayados no han sido nada satisfactorios y hasta resultan erróneos. Lo cual ha supuesto un perjuicio para la misma teología, siempre beneficiada por la filosofía; asentada sobre esta, debe pedir que elabore nuevos conceptos y mejores teorías metafísicas.

Ahora bien, el pensamiento ha tendido a cosificar a la persona, considerada como una sustancia —*substantia,* lo que está debajo— que soporta accidentes (según el realismo), o como un sujeto —*subiectum,* lo que yace debajo— de los actos (según el idealismo). Pero al emprender la tarea de la descosificación de la persona, «no se puede decir de ella "esto es"»[120] (expresión afirmada en la consagración del pan, pero no, curiosamente, en la del vino). Porque las categorías que hacen posible la comprensión de la persona «nada tienen que ver con las usadas para la intelección

120. J. Marías, *Persona, op. cit.,* p. 17.

de las cosas, lo que explica la falta de claridad sobre la persona misma». Desde «el sistema conceptual elaborado para pensar las "cosas" en el más amplio sentido de esta expresión no es posible la intelección de lo que escapa a las estructuras admitidas y comprendidas en una larguísima tradición».[121]

Descartes, para superar el realismo, recayó en la noción de *res,* cosa, aplicada por igual a la extensa y a la pensante *(res extensa, res cogitans).* Y escribe: «je ne suis qu'une chose qui pense»,[122] no soy más que una cosa que piensa. Es decir, según el idealismo fundado por Descartes, también la persona es una *cosa.* Con lo cual Descartes volvió a caer en la cosificación de la persona. Y a Dios lo concebía como la *res infinita,* la gran cosa, la suma sustancia, como ese inmenso algo o qué (al que por ello se le atribuyen cualidades mezquinas, no razonables, inhumanas, no divinas en definitiva).

Pero Dios es alguien, vida trinitaria personal; su realidad consiste en amor. Este es su consistencia. Lo que ocurre es que el pensamiento arrastra, desde Aristóteles, un viejo sustancialismo que, en el fondo, también es materialismo.

Según ello, si la persona humana no es una cosa más, si no es un algo, hay que entenderla no como sustrato acabado y cerrado, no como sustancia hecha de una vez para siempre, sino como alguien que consiste en acontecer, alguien que hace su vida biográfica circunstancial (contando, claro está, con su vida biológica también circunstancial), siempre proyectada hacia adelante. Creada a imagen y semejanza de Dios, su esencia o consistencia —como la de su Creador— es el amor.

La definición que de la persona dio Boecio «ha lanzado al pensamiento en una dirección errónea, que lo ha apartado de la aprehensión adecuada de lo que es la persona humana —la única que conocemos por intuición inmediata y directa,[123] y de la cual es

121. Ibíd., pp. 20 y 27.

122. R. Descartes, *Méditations métaphysiques,* 3, París, Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647, p. 48 [Trad. cast.: *Meditaciones metafísicas,* Madrid, Alianza, 2011].

123. Luego el conocimiento de ese individual (la persona) es directo e inmediato, no indirecto y mediato como enseña el tomismo.

forzoso partir para intentar comprender lo que pueden ser otras formas de personalidad». Boecio «tiene presente el esquema tradicional: géneros, especies, individuos. La persona es un individuo de algo que se muestra como afectado por una "diferencia específica": la racionalidad. Es decir, se trata de una especie particular de la sustancia o cosa, aquella que es racional, y cada persona es un individuo de ella». Pero lejos de «considerar la persona como una variedad de las "cosas", hay que verla como lo que es: *otra forma de realidad*».[124]

En el fondo, «realismo e idealismo no han llegado a ser ideas de la realidad, sino solo ideas distintas acerca de la primacía de unas realidades respecto de otras». Descartes, por ejemplo, tras afirmar la prioridad del *yo* sobre las cosas, cuando explica qué son uno y otras dice que son *res*. Y «cuando se le pregunta qué es *res*, en qué consiste ser cosa o sustancia, declara taxativamente que no lo sabe, porque eso, el ser cosa existente, no nos afecta». Conoce la cosa pensante y la cosa extensa por lo que tienen de pensante y de extensa, por sus atributos, pero no por lo que tienen de cosa, noción que queda en total oscuridad. «Lo cual equivale a decir que Descartes no se hace cuestión de lo que es realidad, sino que toma esa vaga noción de la tradición pretérita, y en rigor no hace una metafísica».[125]

La explicación intelectual de la persona «ha solido oscilar entre dos extremos: la que se llama "sustancialista" y la que se ve como "funcionalista"». En la primera, la persona «aparece como una cosa, si bien de una especie muy particular, definida sobre todo por la racionalidad. En la segunda, esta noción se disuelve en el conjunto de los "actos", sobre todo lo que en tiempos recientes se llama "vivencias"»: la persona «sería un haz o conjunto de actos psíquicos». Ambas interpretaciones «suscitan profundo descontento». La persona «no es cosa ni nada semejante». Le pertenece «una realidad distinta de sus actos y de su mera colección».[126]

124. J. Marías, *Razón de la filosofía, op. cit.*, pp. 267-268.
125. Íd., *Acerca de Ortega, op. cit.*, pp. 22-23.
126. Íd., *Persona*, p. 85.

Y en lo que se refiere a comprender a Dios tripersonal, es difícil hacerlo si partimos de «conceptos originados en la intelección de "cosas"». Porque hay «que intentar pensar a Dios desde lo más *próximo,* desde su *imagen* accesible» que es «la *persona humana*». La «dificultad principal procede de la aceptación de la inadecuada e insuficiente definición de persona según Boecio», que «ha introducido todo el aristotelismo en la teología, es decir, un pensamiento admirable que nada tiene que ver con la visión cristiana de Dios».

Los conceptos más arriba mencionados de «*perikhóresis* o *circumincessio* (o *circuminsessio)* son problemáticos desde los conceptos de naturaleza, sustancia, subsistencia y los relacionados con ellos».

> Puede haber ciertamente dificultades *teológicas* para pensar el misterio de la Trinidad; sobre todo, si la teología se aferra a conceptos inadecuados, de origen ajeno al Cristianismo, y se enreda en ellos. No se puede pensar a Dios como un «Ser Supremo» escasamente personal, en el fondo deísta; es necesario intentar pensar *personalmente* a Dios, con todos los recursos de que disponemos; si se mira bien, algunos son muy recientes, y ello no es motivo suficiente para renunciar a ellos. Es menester la incorporación de lo *personal* a la perspectiva cristiana.

Porque es una rémora del pensamiento el sustancialismo que afirma que la realidad es sustancia o accidente, conceptos para entender las *cosas,* pero que no bastan para entender otras formas de realidad.

> Y este es el punto en que la tradicional perspectiva cristiana reclama un complemento, una intensificación del conocimiento, relativamente descuidado, de lo que significa ser persona. Un peso, justificado por su excelencia, del pensamiento helénico, ajeno al Cristianismo y a ciertas experiencias que en gran medida están ligadas a él, ha orientado el pensamiento posterior, filosófico y también teológico, a un «sustancialismo» que ha llevado a reducir la persona a un tipo muy particular de

> «cosa», lo cual ha impedido ver su extraordinaria diferencia, su diversidad y originalidad como forma de realidad.[127]

Por otra parte, el concepto de *sustancia divina* plantea una enorme dificultad. La vieja *filosofía cristiana* afirma que en Dios solo hay una sustancia: su mismo ser subsistente. Pero desde su Encarnación, en Dios hay, según esa terminología, otra sustancia, aunque *particular,* que es el cuerpo de Cristo. Es verdad que se dice que la unión de la naturaleza humana de Cristo (la cual no es hipóstasis) con el Verbo fue realizada hipostáticamente (en la completa *sustancia* divina), no accidentalmente: «la naturaleza humana en Cristo, aunque sea una sustancia particular, no puede llamarse hipóstasis o supuesto, porque está unida al todo completo que es Cristo, Dios y hombre; se llama hipóstasis o supuesto al ser completo del que ella forma parte».[128]

El término «transustanciación» indica que «toda la sustancia del pan se convierte en toda la sustancia del cuerpo de Cristo, y toda la sustancia del vino, en toda la sustancia de la sangre de Cristo».[129] Esto hay que entenderlo sabiendo que el cuerpo y la sangre de Cristo se encuentran unidos en el ser más completo que es la única sustancia divina. Y Cristo es «consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad».[130] Como vemos, se multiplican las sustancias, sobre todo si se tienen en cuenta las innumerables sustancias físico-químicas que forman parte o pueden detectarse en los organismos que intervienen en la composición del cuerpo y de la sangre; por no hablar de las sustancias que entran a componer el pan y el vino, como el gluten, el almidón, el etanol, los lípidos,

127. Íd., *La perspectiva cristiana, op. cit.*, pp. 46-47 y 137.

128. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* III, q. 2, a. 3, Madrid, BAC, 1994, vol. 5, p. 70.

129. Ibíd., III, q. 75, a. 5, p. 659.

130. Concilio de Calcedonia, en H. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia, op. cit.*, p. 57.

enzimas o azúcares (aunque en el siglo XIII apenas se sabía algo de medicina, biología, genética, física y química).

Vista la persona como *res* —como cosa aunque sea racional o pensante— se ha construido la teoría de la transustanciación: la sustancia, el algo, qué o cosa que es el pan se convierte en otra sustancia, en otro algo, otro qué u otra cosa que es el cuerpo de Cristo.

Y quizá debido a esa perspectiva sustancialista, en la versión española de los textos litúrgicos se ha deslizado un error que acentúa la consideración de tal cuerpo como «esto»: es decir, solamente una cosa. Si el concepto «sustancia», por cosificador, no resulta apto para referirse a la persona, el término «transustanciación» parece sustancializar —en el sentido de fijar, inmovilizar, paralizar— a Cristo, el cual «en este sacramento no se mueve»; «está en este sacramento inmóvilmente».[131]

Vayamos a las palabras de la consagración. El texto latino dice: *hoc est enim Corpus meum,* que traducido al castellano es «este es mi Cuerpo». ¿Por qué entonces la versión española dice «*esto* es mi Cuerpo»? En griego σῶμα *(sôma,* cuerpo) es neutro; por tanto, para que con él concierte, se usa el pronombre demostrativo neutro τοῦτό *(toûtó).* Así figura en el texto original griego del Evangelio. También en latín *corpus* es neutro; por tanto, el pronombre demostrativo que lo acompaña debe ir en neutro: *hoc.* Pero en castellano, el sustantivo «cuerpo» es masculino, no neutro como en latín y en griego; en consecuencia, su pronombre demostrativo ha de concertar con él. Debe decirse «este es mi Cuerpo».

Parece que se tradujo al castellano palabra por palabra: *hoc* fue traducido por «esto», sin reparar en que está en neutro porque concierta con el sustantivo neutro al que se refiere: *corpus.* Si *corpus* fuera masculino, la frase sería *hic est enim Corpus meus.* Pero como *corpus* es neutro, la frase es *hoc est enim Corpus meum,* que bien traducido es «este es mi Cuerpo» (la versión italiana dice «questo è il mio Corpo», siendo la forma del pronombre masculino igual que en neutro; la francesa, «ceci est mon corps»; la inglesa, «this

131. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* III, q. 76, a. 6, *op. cit.,* p. 672.

is my Body», siendo la forma del pronombre igual en los tres géneros). Prueba de ello es que cuando, a continuación, viene la consagración del cáliz (masculino tanto en latín como en castellano) se dice: «este es el cáliz de mi Sangre» *(hic est enim calix Sanguinis mei).* ¿Por qué aquí el traductor no dijo: «esto es el cáliz de mi Sangre»? Después se dice: «Haced esto en conmemoración mía». Ahora se emplea bien el neutro (en latín: *Hoc* —esto— *facite in meam commemorationem;* en el texto de Lucas: τοῦτο —*toûto:* esto— ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, *poieîte eis tèn emèn anámnesin).* Lo mismo ocurre en francés: «Vous ferez cela —esto— en mémoire de moi».

Si cupiera alguna duda podemos consultar a una de las máximas autoridades de español en el siglo XVI: Fray Luis de León, que en pleno Renacimiento escribió *De los nombres de Cristo,* obra de marcada preocupación lingüística, en la cual dice, citando a Mateo 26,26: «Porque tomando el pan y dándolo a sus discípulos, les dijo de esta manera: *Este es mi cuerpo, el que será entregado por vosotros».* Y un poco más adelante repite: «este, que parece pan, es mi cuerpo, el que será entregado por vosotros».[132] Pueden consultarse además los misales bilingües, latino-españoles, que en la primera mitad del siglo XX dicen todos: «este es mi cuerpo».

Es muy curioso que el arameo carezca del verbo «ser», el cual resultará capital en griego y, sobre todo, en latín. Por lo tanto, Jesús dijo una expresión próxima a esta: «he aquí mi cuerpo», giro que se ha transmitido en muchas partes del Evangelio, como por ejemplo: *he aquí* (ἴδε —*íde—; ecce* en latín) *el Cordero de Dios; he aquí* (ἰδοὺ —*idoù—; ecce* en latín) *la esclava del Señor; he aquí* (ἰδοὺ —*idoù—; ecce* en latín) *al hombre,* que se conservan sin el verbo «ser» aun en el texto griego.

Precisamente, gracias a ese error del traductor litúrgico español podemos llamar la atención reparando en que el pan consagrado ya no es «esto» (lo ha sido hasta entonces en cuanto que era una cosa), sino «este» cuerpo. Quizá se trate de algo más que un error:

132. Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo,* I, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 290 y 291.

la versión española, a diferencia de las otras, toma partido por el sustancialismo.

Tomás de Aquino escribe que «si la sustancia del pan está simultáneamente con el verdadero cuerpo de Cristo en este sacramento, Cristo debió decir más bien: *Este es mi cuerpo [Hic est corpus meum],* que *Esto es mi cuerpo [Hoc est corpus meum],* porque el término *este* manifiesta la sustancia que se ve, que es realmente la sustancia de pan, supuesto que permanezca en este sacramento con el cuerpo de Cristo».[133] Tras esa obra de juventud, en su madura *Summa Theologiae* aclarará que el Señor «no dice: *este pan es mi cuerpo»,* sino *«esto es mi cuerpo,* sin especificar el sujeto con un sustantivo, y haciendo de sujeto el solo pronombre, que indica la sustancia en general sin especificar, o sea, sin una forma determinada».[134] Hasta aquí los malabarismos de Santo Tomás, que recordemos no sabía griego (y hasta parece tomar como pronunciadas esas palabras en latín por Jesús, al que además atribuye una lección sobre sustancialismo).

También resulta curioso que los manuales teológicos que tratan el sacramento de la Eucaristía suelan decir unas veces «esto es mi cuerpo» y otras «este es mi cuerpo», sin dar explicación alguna.

¿Solamente el cuerpo? Parece que sí según la errónea traducción citada. Al decir «esto» se trataría de un cuerpo inerte, desgajado de la persona de Cristo, un residuo despersonalizado, una reliquia, un resto mortal, en definitiva un cadáver, tema común a las religiones paganas, en las cuales se ofrece una víctima propiciatoria (animal sacrificado y muerto) a un supuesto dios terrible para aplacar su cólera. Lo cual no tiene nada que ver con las solemnes afirmaciones que Jesús hace de sí mismo: «Yo soy el pan de vida» (Jn 6,35); «Yo soy el pan de la vida» (Jn 6,48); «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo» (Jn 6,51), ni tampoco con sus gestos en la Última Cena, donde está indicando que no quiere los sacrificios de aquellos corderos que se degollaban en el templo de Jerusalén

133. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles,* 4, LXIII, Madrid, BAC, 1968, vol. 2, p. 893.

134. Íd., *Suma de Teología,* III, q. 78, a. 5, *op. cit.,* pp. 697-698.

(cuya sangre propiciatoria era allí derramada) y consumidos después por cada familia.

Tras la consagración se hace presente Cristo entero, es decir, su persona divina (su alma y su cuerpo, su vida, su esencia o mismidad). Con «he aquí mi cuerpo», Jesús está significando lo mismo que, resucitado, dice a sus discípulos: «soy yo en persona» (Lc 24,39), palabras estas últimas que —riendo, alegre, encantador, apaciguando, despertando la ternura, pidiendo que lo palpemos, hasta que lo comamos como pan de vida alegre, apaciguada, agradecida, entusiasmada o llena de él— nos dirige a nosotros en la Eucaristía. Esa es la razón por la cual la vida de quienes comulgan debe manifestar a quien se recibe en alimento: alegría, encanto, paz y paciencia, verdad, ternura, gratitud, amabilidad, entusiasmo. Más allá de cualquier teoría filosófica o teológica se encuentra esta verdad eucarística: la comunión, si es auténtica, produce el fruto de *buenas personas bellas* (eucaristizadas). El mayor sacrilegio: comulgar diariamente viviendo de espaldas a todo ello.

Cristo es *alguien* —no *algo*— corporal: el pan consagrado contiene su persona, que desde su Encarnación es corporal, y habría que contar con la vivísima belleza —física *(precioso* cuerpo) y espiritual *(preciosa* alma)— de esta persona entera.[135]

Pero «pensamos en un cuerpo en tanto es *de alguien.* Ese *alguien corporal* es lo que por lo pronto entendemos por persona».[136] En el cuerpo «la persona se muestra y hace presente, allí donde la encontramos».[137] La persona no es un mero organismo, ni un mero sujeto psicofísico, ni un «yo puro», ni una «conciencia pura» o un sujeto intencional. Tras la consagración se hace presente el cuerpo *de* Cristo vivo, resucitado. Se hace presente, entonces, su persona, que es alguien corporal («este»), pero no algo corporal, mero organismo o sujeto («esto»). Además se trata del cuerpo de Dios, nada menos. Desde su Encarnación, el Hijo es alguien corporal (segunda persona divina unida a la nueva circunstancia

135. Me ocupé de ello en mi libro *La belleza de Cristo, op. cit.*
136. J. Marías, *Antropología metafísica, op. cit.*, p. 42.
137. Ibíd., p. 170.

de su cuerpo). Y en la Eucaristía se hace presente «este» alguien corporal, no algo, no «esto», sino esta persona divina coesencial al Padre y al Espíritu Santo.

La distinción decisiva entre *cosa* y *persona, qué* y *quién, alguien* y *algo, nada* y *nadie* es clave:

> Cuando unos nudillos llaman a la puerta, preguntamos: «¿*Quién es?*» (aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente: «¿*Qué* es el hombre?», y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas). A la pregunta «¿quién es?» la respuesta normal y adecuada es: «Yo». Naturalmente, «Yo» acompañado de una voz —de una voz conocida—, es decir, de una *circunstancia.*[138]

La persona no es «un *mero* sujeto, como han tendido a ver todos los idealismos, incluido el fenomenológico. Esta actitud ha llevado a pensar que *yo tengo* un cuerpo y me sirvo de él para vivir. Por otra parte, el empirismo, que ha dejado tan hondas huellas, tan desproporcionadas con su alcance teórico, ha fijado su atención en la evidente corporeidad, que se impone con abrumadora energía, y ha hecho pensar que *yo soy mi cuerpo*».

> Tocamos el núcleo mismo de la dificultad. El hecho constitutivo de la *Encarnación* es insoslayable, y nos lleva al otro, no menos evidente, de la mundanidad. Yo no «tengo» un cuerpo, ni «soy» mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: *yo soy corpóreo;* si se prefiere, *alguien corporal.* Alguien, en modo alguno algo. La persona vive, se proyecta, imagina, duda, interroga, teme, *desde su cuerpo* inseparable, y por supuesto *en el mundo,* que es *donde* está, precisamente por su corporeidad.

La «fórmula de Ortega, "yo soy yo y mi circunstancia", es perfecta, porque no dice que yo estoy en mi circunstancia o mundo, sino que

138. Ibíd., p. 42.

yo *soy* yo y mi circunstancia, que esta va incluida en *mi* realidad». Desde su Encarnación, Dios Hijo es circunstancial en el sentido de que es *alguien corporal:* vive en y con la circunstancia de su cuerpo; es inseparable de este. Obsérvese que esa fórmula resulta especialmente fructífera referida a Dios, que desde su Encarnación no puede ser separado de su circunstancia corporal.

Para indagar la estructura metafísica de la persona «resultan inadecuados los conceptos de que se ha servido tradicionalmente el pensamiento». El descubrimiento de la persona humana acontece mediante la corporeidad, aunque no consista en la percepción del cuerpo. La segunda persona divina desde su Encarnación y toda persona, «incluida la que soy yo mismo, está asociada a un cuerpo, inseparable de él, presente en él». Gracias a ese cuerpo descubrimos un *quién,* un *«tú* inconfundible con la corporeidad en la que se manifiesta».[139] Desde su Encarnación, los cristianos tenemos la dicha de poder descubrir la segunda persona divina mediante su corporeidad; desde su Ascensión, también en la Eucaristía. Cristo está presente en su cuerpo.

Ya hemos visto cómo la persona ha sido pensada utilizando el concepto de οὐσία *(ousía),* cuya verdadera traducción es «haber», pero no «lo que está debajo», «soporte», *sustancia,* aquello que no se predica de ninguna otra cosa, lo separado, independiente, que existe por sí y no en otro.

El mismo Aristóteles provocó esa traducción inexacta debido a la poca claridad de sus textos y a la crisis interna de su idea de *ousía,* que es la crisis de su metafísica. Él repite que solo las cosas naturales (los animales, las plantas y sus partes, y los cuerpos simples como el fuego, el agua, la tierra o los astros) son propiamente sustancias, y cada vez que tiene que explicar la estructura ontológica de la sustancia recurre a la pareja de dos elementos: la materia (aquello de que está hecha una cosa) y la forma (aquello que informa o configura la materia para constituir así la cosa concreta individual, compuesto hilemórfico o *sýnolon).* Pero cuando pone ejemplos, lo hace de cosas artificiales (la estatua, la cama, la mesa, el manto), que por lo tanto no son propiamente sustancias.

139. Íd., *Persona,* p. 135-136.

No recurre a ejemplos de cosas naturales porque no es fácil decir cuál es la materia de un olivo o de un caballo, es decir, de qué están hechos; o cuál es la forma del agua o de la tierra.

El esquema materia-forma como explicación de la sustancia solo resulta claro aplicado a una cosa artificial, pero no a una cosa natural, la cual —por paradójico que sea— es propiamente sustancia. Ese esquema es insuficiente, desde el propio punto de vista de Aristóteles, para explicar la sustancia cuando es más sustancia: la de las cosas naturales, que con su teoría se explican peor que las cosas artificiales. Dentro de estas últimas, fabricadas por el hombre, es fácil decir cuál es la materia y la forma de una estatua de bronce o de una cama, pero no lo es tanto si tratamos de responder cuál es la forma del pan o del vino.

Debido al *afán hilemorfista,* se quiso catalogar todo como ὕλη *(hýle)* y como μορφή *(morphé),* lo cual resulta fácil al aplicar este esquema a una estatua, por ejemplo, del material de bronce y de su forma de atleta. Ese *furor aristotelicista* llegó hasta los mismos sacramentos, y en el de la Eucaristía se dirá que la materia para su confección es el pan y el vino, mientras que la forma son las palabras con que Cristo la instituyó, pronunciadas en la consagración. De Dios se dirá que es forma sin materia (lo cual resulta más problemático desde su Encarnación, hecho que se olvida en los tratados de *teología natural* y en las pruebas de la existencia de Dios que aparecen en la vieja *filosofía cristiana).*

La cuestión se hace más difícil cuando Aristóteles aplica el esquema materia-forma a los vivientes, que no son cosas, y sobre todo al hombre. Pero este problema llega a ser todavía más agudo si el hilemorfismo se aplica a Dios.

Una tradicional oración litúrgica viene a confirmar la correcta traducción de οὐσία *(ousía)* como haber. Tras el *Pange lingua* —admirable himno litúrgico compuesto por Santo Tomás de Aquino para la fiesta del *Corpus Christi*— se dice este responsorio que recoge unas frases del libro de la Sabiduría (16,20) en su versión latina: *Panem de cælo præstitisti eis. Omne delectamentum in se habentem.* Lo que más nos interesa es esa última palabra: «habentem». El pan del cielo «contiene» en sí todo deleite. Por otro lado,

la rúbrica después de la consagración establece que ha de mostrarse al pueblo «el pan consagrado», expresión que señala que ese pan contiene un nuevo haber o esencia: Cristo mismo.

Por encima de las objeciones que puedan hacerse al término «transustanciación», lo que se quiere decir con él es que hay una conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Se trata de lo que los orientales, desde el siglo XIII, denominan con un vocablo griego que hace referencia a la *ousía:* μετουσίωσις *(metousíosis).* Según lo que llevamos dicho, habría que traducirlo como «conversión esencial», como la «adquisición del nuevo haber», como «nueva consistencia», «nueva mismidad». Los vocablos del mundo cristiano griego (en el Credo: ὁμοούσιον, *homooúsion;* en la Eucaristía: μετουσίωσις, *metousíosis)* hacen referencia al haber o οὐσία *(ousía)* y resultan mejores que los del latino *(consubstantialem* y *transubstantiatio),* que se refieren al soporte o sustrato.

Un ejemplo, particularmente ilustrativo, nos ayudará a comprenderlo mejor. Tras la consagración, el cáliz (por muy valioso que sea, de oro y piedras preciosas) contiene un haber infinitamente superior: la sangre de Cristo. Lo mismo puede decirse de la patena, píxide o copón, continente del cuerpo. Desde esta perspectiva tan evidente, es más importante el contenido que el continente.

Ahora bien, acabamos de hablar de vasos sagrados y de su contenido. Hemos de dar un paso más: centrémonos en las especies eucarísticas, que son el tamaño, la extensión, el peso, la forma, el color, el olor, el sabor del pan y del vino consagrados. Estas especies contienen un nuevo haber, es decir, son signos sacramentales del cuerpo y la sangre del mismo Cristo. En latín, *species* significa lo que se ve, forma, apariencia, figura, aspecto: tras o bajo ellas hay un bien infinitamente superior que es Jesús. Santo Tomás de Aquino lo expresa admirablemente en su *Adoro te devote:* «sub his figuris vere latitas» (bajo estas figuras te ocultas verdaderamente).

Lo que ocurre es que el término «sustancia» resulta perturbador para esta nueva interpretación o comprensión actual porque significa continente, qué, algo, sustrato, soporte de accidentes considerados como contenidos de ella. En cambio, *ousía* parece un término más apropiado porque significa «haber», contenido, que

en el caso de la Eucaristía es alguien corporal infinitamente más valioso que su continente (tamaño, extensión, peso, forma, color, olor, sabor del pan y del vino consagrados).

El propio Santo Tomás escribe que «en este sacramento la consagración de la materia consiste en una milagrosa conversión de la sustancia, que solo Dios puede realizar».[140] Asumimos todas las palabras, pero sustituyendo «sustancia» por «esencia».

Tomás de Aquino considera que, tras la consagración, esos accidentes o *species* permanecen sin sujeto de inhesión, y es Dios mismo el que los mantiene milagrosamente, supliendo la acción de las «causas segundas»: «Por consiguiente, hay que concluir que los accidentes en este sacramento permanecen sin sujeto. Lo cual puede realizarse por virtud divina».[141]

Con nuestra nueva teoría ya no hace falta recurrir a esa consideración de las especies que permanecen *sine subiecto,* algo sobre lo que no se pronuncia el Concilio de Trento. Aunque este utiliza la palabra *species* y no la palabra *accidens* para no decantarse por una sola explicación filosófica, sin embargo toma la palabra «especies» como signos reales: estas especies del pan y del vino no son apariencia irreal. Como ya vimos, Descartes consideró que esas especies o cualidades secundarias eran subjetivas, apariencia no real; según él, son apariencias irreales de pan y vino porque la nueva sustancia del cuerpo de Cristo está dentro de los mismos límites (estimuladores de nuestros sentidos) que la sustancia anterior (el filósofo francés identifica la sustancia corpórea con la extensión o cualidad primaria; según él, la esencia de los cuerpos es la extensión, y no existen las cualidades secundarias).

Dirá Locke que las cualidades primarias (solidez, extensión, figura, movilidad) son inseparables de los cuerpos, y se encuentran en ellos, cualquiera que sea la situación en que los pongamos. Pero las cualidades secundarias (color, sabor, temperatura, etc.) no residen propiamente en los objetos, sino que se producen como sensaciones en nosotros por la acción de las cualidades primarias.

140. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* III, q. 78, a. 1, *op. cit.*, p. 689.
141. Ibíd., III, q. 77, a. 1, p. 678.

A diferencia de Descartes y de Locke, Leibniz considera que la extensión es también cualidad resultante, un *fenómeno,* y que la esencia de la realidad consiste en su fuerza, *vis.* Frente a la física de la extensión, Leibniz postula una física dinámica cuyo centro es esa noción de *fuerza:* por ello «se puede juzgar que no todo lo que se concibe en los cuerpos consiste únicamente en la extensión y sus modificaciones, como opinan nuestros modernos».[142] Obsérvese que esta visión leibniziana de la realidad es más conforme con la verdad que acontece en la consagración eucarística.

Desde el sustancialismo, con la consagración permanecen los accidentes del pan y del vino, vistas esas cualidades como contenidos, mientras cambia la sustancia, vista como continente («esto es mi Cuerpo»); según nuestra nueva teoría (en la que hay que evitar trasponer el esquema sustancialista), con la consagración también permanecen esas cualidades del pan y del vino, pero vistas como continentes o apariencias reales y extensas, mientras que asimismo cambia la esencia, pero vista como contenido, fuerza inextensa, haber o bien («este es mi Cuerpo»).

Lo que aparece como pan y vino (continente, especies, figuras) es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo (contenido, esencia, mismidad personal). Ese continente consagrado o aspecto remite a su contenido o realidad: las especies son signos sacramentales del cuerpo y la sangre de Cristo, el cual —según el Concilio Vaticano II— está presente «bajo las especies eucarísticas».[143] Es decir, tras «esto continente» se encuentra «este contenido». La verdadera consistencia (o esencia) del pan y del vino consagrados es el cuerpo y la sangre del Señor.

En virtud de la conversión eucarística, aquel que en las bodas de Caná «convirtió» una cosa en otra (el agua en vino), ahora realiza mayor μεταβολή *(metabolé, conversio)* al «convertir» dos cosas (el pan y el vino) en su cuerpo, sangre, alma y divinidad. Lo decisivo es que la corporeidad del «sacramento admirable» manifiesta su entera persona, que es su consistencia o mismidad.

142. G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica, op. cit.*, p. 77.
143. Constitución *Sacrosanctum concilium,* 7.

En este momento, tras haber escrito todo lo anterior, descubrimos con agradable sorpresa que el Concilio de Trento emplea ese concepto capital para nosotros: «contineri» (DS 1651). En el sacramento de la Eucaristía «se contiene» «el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo y, por tanto, todo Cristo»[144] *[ac proinde totum Christum].* Después «de la consagración del pan y del vino, se contiene»[145] *[contineri]* a Cristo (DS 1636). Todo Cristo «se contiene»[146] *[contineri]* bajo cada una de las dos especies (DS 1640). Repite (DS 1653) que en la Eucaristía «se contiene *[contineri]* todo Cristo *[totum Christum]*».[147]

El propio Santo Tomás escribió que «en este sacramento está contenido Cristo».[148]

Obsérvese que si «todo Cristo» o «Cristo entero» se contiene, esta es la razón de mayor peso frente al demostrativo «esto» (que haría referencia solo a su cuerpo como cosa) y prefiramos «este» (cuerpo como manifestación de su persona entera o mismidad). Repárese también que no solo las «especies» aparecen como continentes de este cuerpo, sino la tierra entera (como el pesebre un día). Pero en virtud del «admirable intercambio», Cristo —cuyo amor es omnipotente— incorpora o hace habitar en su corazón (el más grande) los cielos y tierra, nosotros mismos y en especial quienes ya están plenamente incorporados a él (en este sentido las «especies» están, como el resto de la creación, incorporadas en él). Gracias a ese *admirabile commercium,* todo está incorporado en Dios. Con su Encarnación, celebrada y «repetida» en cada Eucaristía, Creador y criaturas se intercambian (hasta el punto de que nosotros, al comulgar, nos convertimos en verdaderos templos que contienen a Dios). «Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan» (1Cor 10,17). Porque «somos miembros de su cuerpo» (Ef 5,30).

144. Concilio de Trento, en J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica, op. cit.,* p. 669.

145. Ibíd., p. 662.

146. Ibíd., p. 664.

147. Ibíd., p. 669.

148. Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* III, q. 74, a. 3, *op. cit.,* p. 646.

Es importante subrayar que gracias a ello somos *«confortados con su energía»*[149] (DS 1649). Las fórmulas sustancialistas de Trento, propias de aquel tiempo y dirigidas a afrontar la doctrina de Lutero, tenían como fin enseñar la verdad esencial de la presencia real de Cristo. Del término «transustanciación» dice el Concilio de Trento que es empleado «aptísimamente»,[150] *aptissime* (DS 1652), o que la conversión fue llamada de esa manera por la Iglesia «oportuna y propiamente»,[151] *convenienter et proprie* (DS 1642). «Transustanciación» es un vocablo que no pertenece a la fe, aunque fue, con anterioridad al de Trento, utilizado por el Concilio Lateranense IV; lo que sí es de fe para el Concilio de Trento es creer que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo. En cualquier caso, al Concilio de Trento le interesó más el concepto de conversión que el término «transustanciación».

Trento, al explicar por exclusión esa conversión, precisa qué no es. Se sirve de la categoría aristotélica de «sustancia», con el significado de aquella época, pero el Concilio hace ver que la verdad de la presencia real rebasa esas mediaciones conceptuales y ha de ser inculturada, lo cual fundamenta nuestra necesidad de hacer hoy una nueva *filosofía cristiana.*

Gracias al pan consagrado nos encontramos con la persona de Cristo, que vive en y con la circunstancia de su cuerpo. De tal manera que podemos unirnos e incorporarnos a él, habitar en él y hacer que él habite en nosotros: «El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él» (Jn 6,56). El amor, que lleva a unirse con quien se ama, es visto como *razón vital*[152] de la

149. Concilio de Trento, en J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica, op. cit.*, p. 668.

150. Ibíd., p. 669.

151. Ibíd., p. 665.

152. Una vez Julián Marías le preguntó a Ortega: «"¿Qué le parecería una *Suma Teológica según la razón vital?*". Se quedó un momento en silencio y me dijo: "No estaría mal: sería posible". Creí ver una chispa de ilusión en sus ojos, pero ciertamente aquella empresa no era suya» (J. Marías, *Ortega. Las trayectorias,* Madrid, Alianza, 1983, p. 503).

Encarnación de Dios y de su Eucaristía, «vínculo de caridad»,[153] alimento que lo fortalece. Este amor constituye la más auténtica esencia, consistencia, contenido o haber de Dios y de nosotros, creados a su imagen y semejanza, que seremos juzgados no atendiendo a nuestra sustancia o naturaleza, sino a nuestro haber, consistencia o esencia.

Y al hacerse presente en la Eucaristía —manifestada por su cuerpo— la segunda persona de la Trinidad, se hacen presentes las otras dos; no olvidemos que las tres divinas personas inhabitan entre sí o están la una en las otras. En el sacramento admirable se hace presente el cuerpo de Dios; por tanto, Dios mismo con su circunstancia. Desde su Encarnación, el cuerpo de Dios es el de Cristo; no hay otra imagen del Padre ni del Espíritu Santo.

Lo que ocurre es que hasta nosotros mismos solemos figurarnos muchas veces a Dios como si fuera un viejo antipático, malhumorado, fruncido, con cabellera y barba blancas, cuando realmente el único cuerpo de Dios es, desde que se encarnó, el de Cristo, que ascendió joven al cielo, lleno de atractivo, de hermosura, y allí vive y reina por los siglos de los siglos con el Padre y con el Espíritu Santo, las otras dos personas, incorpóreas, de la Trinidad, del único Dios.

Quienes martirizaron a Cristo fueron, en realidad, los primeros iconoclastas: no soportaban la idea de que fuera la imagen —el icono— de Dios, de que su cuerpo tuviera una hermosura divina. Por eso lo abofetearon, le escupieron, lo flagelaron, lo desfiguraron, lo estropearon. Su pasión, la envidia que le tuvieron, el odio que le profesaron, puede explicarse por el rencor contra la belleza que, en todos los tiempos y lugares, reside en las almas feas, en los hombres de mala voluntad.[154] «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). «Y como algunos hablaban del templo, de lo bellamente adornado que estaba con piedra de calidad y exvotos, Jesús les dijo: "Esto que contempláis, llegarán

153. Constitución *Sacrosanctum concilium*, 47.

154. Cf. E. González Fernández, *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio*, *op. cit.*, pp. 22-27, 258-259.

días en que no quedará piedra sobre piedra que no sea destruida"» (Lc 21,5-6). «Pero él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2,21).

San Pablo, al dirigirse a los colosenses, dice que en Cristo «reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente». Según esas palabras, el cuerpo de Cristo contiene toda la plenitud de Dios. Se trata, además, de lo máximo que un cuerpo puede tener de la Divinidad. Ese cuerpo es divino, es el cuerpo *de Dios.* Cristo es Dios encarnado, Dios *corporizado.* Hay que darse cuenta de que lo que esa afirmación paulina manifiesta es que Cristo es la cara, el rostro de Dios, su manifestación, su *conocimiento corporal.* Dios ha tomado cuerpo a favor nuestro para que nosotros, por medio de ese cuerpo, conozcamos a Dios.

Fray Luis de León escribe que Cristo es *cara de Dios* «porque, como cada uno se conoce en la cara, así Dios se nos representa en él y se nos demuestra quién es clarísima y perfectísimamente».[155] Dice el humanista español que Cristo «comprehende en sí todo lo provechoso y lo dulce que se reparte en los hombres».[156] En la Eucaristía lo reconocemos con los ojos de la fe que busca la comprensión.

Tanto es el Cristianismo la *religión del cuerpo* que es posible unirse al cuerpo de Jesús, y hasta llegar al extremo del amor que es alimentarse de él. A los cristianos que se acercan a realizar esa unión se les dice, a cada uno: «el cuerpo de Cristo». He ahí el centro de la liturgia cristiana, que repite las palabras del Señor en la Última Cena.

Al fundirse *dos sustancias* (por ejemplo, la aleación de cobre y estaño produce bronce), desaparecen ellas mismas, se reducen para formar otra distinta; en cambio, *dos personas,* al unirse, conservan ambas sus dos realidades, cada una con su mismidad y su unicidad incrementada y enriquecida. Ninguna de ellas quiere su fundición o disolución, sino la presencia viva de una y de otra en unión común.

Mediante esa unión común es como llegamos a nuestro verdadero yo, y hace que no nos alteremos, sino que seamos más

155. Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo, op. cit.,* p. 198.
156. Ibíd., p. 146.

nosotros mismos. En la Eucaristía, Cristo hace que cada persona llegue a reconocerse más, sea más esencial, sea más sí misma, se una también así a él y a las criaturas que —como él— le son esenciales. Por el contrario, las sustancias estupefacientes o alucinógenas, tan nocivas, al deshumanizarnos, nos hacen menos.

Una persona será más humana y, por tanto, más divina cuanta más capacidad tenga de ser habitada y de habitar en otras. En este sentido será mayor su personalización y, por ello, será mejor imagen del Dios tripersonal, el cual dice: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas (μοναὶ, *monaì*)» (Jn 14,2). La palabra μονή *(moné),* que significa acción o hecho de permanecer y morada, indica una unidad cuya inhabitación es indestructible. Jesús asegura a quien lo ama que «haremos morada (μονὴν, *monèn)* en él» (Jn 14,23). Este amor y, por consiguiente, esta morada es propia de *esencias* (haberes, habitaciones, bienes habitables), pero no pueden tenerse entre sustancias, tan cerradas, inhabitables, incomunicadas y, por ello, incomunicables.

Esa común unión no se adquiere de manera abstracta con la infinita sustancia divina, hecha pedazos en este sacramento a la manera de un soporte inmenso, sino que precisamente la infinitud de Dios hace posible que él mismo se contenga entero en cada uno de los trozos concretos que comulga una persona humana.

La «conversión esencial» (alternativa a la «transustanciación»), además de hacernos ver que nadie dice del suyo «esto es mi cuerpo», permite una comprensión y un encuentro más personal de Cristo en la Eucaristía: que tu Iglesia lo «descubra siempre vivo en este sacramento».[157]

Con la fe que conduce a la razón y la razón que conduce a la fe, tras el continente de las especies o apariencias del pan y del vino se descubre a ese *alguien corporal, siempre vivo,* al cual no le conviene el concepto de *algo, esto, qué* o sustancia (categoría originada para entender cosas), caracterizada por su independencia, por ser sustrato acabado, cerrado, impenetrable; por ser soporte

157. Oración después de la comunión de la fiesta de la visitación de la Virgen María.

inmóvil; por ser lo subsistente, lo separado que existe en sí y no en otro; por ser autosuficiente e incomunicable; en definitiva, por su imposibilidad de habitar personalmente en otro o ser habitada por alguien. Sin embargo, la inhabitación se produce entre personas unidas, cada una de las cuales hace de la otra su esencia en el sentido de que —debido al amor, imposible entre sustancias— una no sería sin la otra. Es lo que principalmente significa la palabra *comunión.*

> Al borroso caminante de Emaús, todavía irreconocible, le faltaba yo para completarse, para ser conocido. Le falta siempre unirse conmigo para que yo pueda conocerlo. Y así, unido a mí, lo reconozco como Dios. Un Dios tan eternamente joven que me hace conocer que es incompleto sin mí. Busca mi amor haciéndome reconocer que yo también soy incompleto sin él.
>
> Jesús me da compañía *(cum panis)* con su pan, gracias al cual conozco los lazos estrechos de los que comemos ese mismo pan. Hace que todos los que participamos del pan seamos compañeros unidos o hermanos consanguíneos, incorporados en el cuerpo que es el mismo Cristo, nuestro hermano. Hace que reverencie y agradezca al prójimo, porque en él reconozco a su Creador.
>
> Mi prójimo es sagrado: manifiesta el rostro de Dios, cuya vista desaparece ante mí para que yo lo reconozca en la cara de cada persona. Hasta que yo vea al Creador cara a cara en la otra vida, mientras tanto, en esta presente, he de contemplarlo cuidando el rostro de su criatura. Cometen homicidio (y, por tanto, deicidio) quienes, clamando contra el Humanismo, no valoran la perspectiva de todo hombre.[158]

Quizá por todas las razones que hemos enumerado, el texto griego del *Padrenuestro* diga que ese pan es ἐπιούσιον *(epioúsion)* (Mt 6,11 y Lc 11,2): «superesencial». Esta *superesencialidad* del pan eucarístico nos hace a nosotros *superesenciales.* Es decir, más humanos y más divinos. Así encontraríamos la interpretación, tan difícil de

158. E. González Fernández, *Conocer a Dios, op. cit.*, p. 97.

determinar para los exegetas, de esa palabra enormemente insólita formada desde la auténtica significación de la voz οὐσία *(ousía).* Lo cual haría cambiar nuestras traducciones del *Padrenuestro,* así como la interpretación que hemos de dar nuevamente a esa palabra de aquel que enseña: «el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo» (Jn 6,51).

Pero ἐπιούσιον *(epioúsion)* califica al pan que (tras la *epíclesis)* está por encima de toda esencia de este mundo: sobre la tierra, el agua, el aire, el fuego y el supuesto éter (quintaesencia), se encuentra el cielo donde *viven* el Padre y su pan *vivo.* Se trata, entonces, de lo contrario de ὑπόστασις *(hypóstasis),* sustancia, sustrato, lo que está debajo. Por eso resulta forzada la explicación del pan como «necesario para la subsistencia», «del mañana», «cotidiano» o «de cada día» (la Vulgata dice *supersubstantialem* en Mt 6,11 y *quotidianum* en Lc 11,2). En todo caso, el pan vivo, aparte de estar por encima de todas las esencias de este mundo, es la super esencia, la preeminente, la más excelente, la que lo es en grado sumo porque contiene a aquel que, a su vez, todo lo contiene, lo abarca y lo comprende, en cuyo corazón vivimos todas sus criaturas. El cielo, la tierra y el universo están incorporados en ese cuerpo.

Y no solo el pan queda *superesenciado* con la consagración: al comulgar, también nosotros adquirimos la condición *superesencial* (divina) de hermanos corporales de Jesús y (humana) de todos los que participan del mismo pan, que incrementa la mismidad de cada uno.

Ese pan es la super οὐσία *(ousía),* el que tiene mayor *haber:* porque habitamos en él, al igual que él habita en nosotros. «Como el sarmiento no puede dar fruto por sí, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros, si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos; el que permanece en mí y yo en él, ese da fruto abundante; porque sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). Esta inhabitación debe ser vivida también entre todos los invitados a la mesa de la comunión; el nuevo *haber* o *hacienda* impulsa a conseguir una nueva *agenda* o quehacer, las obras de caridad. Es aquello a lo que se compromete quien reza «danos hoy nuestro pan superesencial».

La palabra ἐπιούσιον *(epioúsion)* constituye una maravillosa clave interpretativa no solo para comprender en su auténtico sentido la oración dominical, sino todo el Evangelio. Gracias al Espíritu Santo, en la consagración el pan llega a ser *superesencial* porque contiene la esencia de Dios y la de todos. Este pan del cielo (el Hijo) es *nuestro* (ἡμῶν, *hemôn:* Mt 6,11), como también es *nuestro* (ἡμῶν, *hemôn:* Mt 6,9) el Padre. Sería menester recuperar, con este asombroso concepto filosófico-teológico, la significación dicha por el mismo ἐπιούσιον *(epioúsion,* sobreesencial) que, siendo ὁμοούσιον τῷ πατρί *(homooúsion to Patrí,* «coesencial al Padre») y coesencial a nosotros, asegura que «es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo» (Jn 6,32).

Tras la consagración *(superesenciación),* con el rezo del *Padrenuestro* antes de comulgar pedimos el pan «más esencial» (el de mayores bienes, riquezas, haberes), el pan de la máxima mismidad, convertido en verdadero Dios y verdadero hombre, porque no somos sin él, y él (debido al amor que nos tiene) tampoco sin nosotros: «Señor, danos siempre de este pan» (Jn 6,34).

CAPÍTULO IV

MÁS NOVEDADES SEGÚN LA RAZÓN, EL AMOR Y LA INTERPRETACIÓN

1. Una alternativa al iusnaturalismo: el humanismo jurídico

Nos encontramos ante otra delicada cuestión, la que se refiere al «iusnaturalismo», denominación y concepto que resultan claves en la vieja *filosofía cristiana,* pero que —una vez más— tienen su origen en el paganismo. Parece que la inercia y la rutina impiden encontrar otros más adecuados.

Como ocurre con el tema de la transustanciación, igualmente aquí existe el peligro de que se nos acuse de poner en riesgo una verdad, pero no negamos en absoluto la existencia de unas leyes morales universales, válidas para todos los tiempos y lugares, sino que nos parece más acertada otra denominación que, además, las fundamenta mejor.

Vayamos paso a paso. El hombre, lejos de reducirse a ser un sustrato, *algo,* soporte o sustancia autosuficiente e independiente, hecha de una vez para siempre, es *alguien* tan menesteroso que necesita a la sociedad y a la vez necesita apartarse de ella (luego explicaremos esta negativa) para humanizarse. Como enseña el Concilio Vaticano II, los «hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración

del bien común»[1]. Este *bonum commune* (locución introducida por Santo Tomás[2] sirviéndose probablemente de la traducción que hizo Moerbeke de κοινόν συμφέρον, *koinón symphéron*, utlilidad común) se consigue gracias a la ley.

El término griego νόμος *(nómos)* significa ley, orden, derecho, regla, fundamento, máxima, conjunto de normas por las cuales se rige cada hombre. Preguntémonos sobre el origen de ese *nómos*.

Un origen divino, responderán los griegos. Para Heráclito, el λόγος *(lógos)* es la única ley divina que todo lo rige: «todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina».[3]

Aquellos griegos consideraban que la ley, el derecho y la justicia hacen que el hombre encuentre seguridad y protección. En cambio, los bárbaros, con su naturaleza primitiva, están en un mundo sin derecho.

Ante esa primitiva naturaleza (φύσις, *phýsis)*, el hombre puede humanizarse y dejar de ser un bárbaro gracias a la ley, encontrada en el interior de la persona, a diferencia de lo físico, aquello que (por formar parte de esa naturaleza) hallamos en el exterior.

Para el Cristianismo, Dios será el origen de la ley y, por lo tanto, del derecho y de la política: lo que hacen los hombres podrá calificarse de justo o bueno, e injusto o malo atendiendo a si se acerca o si se aparta del Creador. Se dice esto del siervo del Señor, aplicable a todo hombre de buena voluntad: «He puesto mi espíritu sobre él, manifestará la justicia (κρίσιν, *krísin)* a las naciones»; «Manifestará la justicia (κρίσιν, *krísin)* con verdad. No vacilará ni se quebrará, hasta implantar la justicia (κρίσιν, *krísin)* en el país. En su ley (λέγει, *légei)* esperan las islas» (Is 42,1-5).

1. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 74.

2. Aunque emplea esta expresión a lo largo de sus obras, puede decirse que el lugar clásico de donde se ha difundido es la definición de la ley en la *Summa Theologiae* como «una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad», *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (I-II, q. 90, a. 4, *op. cit.*, vol. 2, p. 708).

3. Heráclito, fragmento 647, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2001, vol. 1, p. 231.

El Salmo 37 asegura que el Señor «hará tu justicia (δικαιοσύνην, *dikaiosýnen)* como el amanecer, tu derecho (κρίμα, *kríma)* como el mediodía». Y la «boca del justo (δικαίου, *dikaíou)* explica el derecho (κρίσιν, *krísin)*; porque lleva en el corazón la ley (νόμος, *nómos)* de su Dios».

Se trata de la más apropiada autonomía. No nos encontramos ante una «ley de la naturaleza» y, en consecuencia, una moral heterónoma sustentada por lo que ha venido en llamarse *iusnaturalismo,* sino que aquí se manifiesta que el justo lleva dentro de sí esa «ley de su Dios», la cual, por ello, forma parte de la propia esencia del hombre. Esta esencia no reside en el exterior físico, sustancia como soporte o «qué» natural, sino en el alma, corazón o «quién» interior.

En cambio, los fariseos, instalados en lo exterior, dando suma importancia a la naturaleza, descuidan «lo más grave de la ley (νόμου, *nómou):* la justicia (κρίσιν, *krísin)*» (Mt 23,23).

No olvidemos que San José es llamado «justo»: δίκαιος, *díkaios* (Mt 1,19), que significa también honrado, piadoso, humano, verdadero, genuino, conforme a derecho, regla y ley, razonable. De José de Arimatea se dice que era «bueno y justo»: ἀγαθὸς καὶ δίκαιος *(àgathòs kaì díkaios),* según Lc 23,50. La mujer de Pilato llama a Jesús (el hombre perfecto) «justo»: δικαίῳ, *dikaío* (Mt 27,19). Uno de los malhechores crucificados junto a Jesús reconocía que ellos, al contrario que Cristo, sufrían «justamente»: δικαίως, *dikaíos* (Lc 23,41). Al morir Jesús, el centurión se refirió a él como «justo»: δίκαιος, *díkaios* (Lc 23,47).

Solo hemos puesto esos ejemplos para hacer ver que el hombre justo (que obra conforme a la justicia) es bueno, y viceversa. También para darnos cuenta de que la justicia o el derecho debe amparar al bueno o justo, así como castigar justamente al malo o injusto. Sobre todo, para ver que todo hombre, incluso el malhechor, es capaz de reconocer lo justo y lo injusto en su interior. Por lo tanto, el derecho debe proteger, premiar o castigar a los ciudadanos de una comunidad política mediante leyes cuya justicia todo hombre reconoce, con su razón, como orientadas a conseguir el bien común.

Los griegos intuyeron el origen divino de las normas que conoce cada hombre, y llegaron a creer que Zeus era el protector del derecho y de la πόλις *(pólis)*, así como la fuente divina de toda justicia o ley *(nómos)* terrenal. Hesiodo imaginó una diosa, Δίκη *(Díke)*, hija de Zeus y Θέμις *(Thémis)*, que, sentada junto al trono de su padre, le refiere las malas obras de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda.

Esto es lo que leemos en el poema de Hesíodo *Los trabajos y los días*, donde se dice que frecuentemente toda una *pólis* se resiente de los desafueros de un solo malhechor que comete injusticia: «Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades».[4] El «hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó».

> El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende, puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué tipo de justicia es la que la ciudad encierra entre sus muros. Pero ahora ni yo mismo deseo ser justo entre los hombres ni tampoco que lo sea mi hijo; pues cosa mala ser un hombre justo, si mayor justicia va a obtener uno más injusto. Mas espero que nunca el providente Zeus deje como definitiva esta situación.[5]

Y sigue diciendo Hesíodo:

> Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mu-

4. Hesíodo, *Trabajos y días*, pp. 240-242, en *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 76-77.

5. Ibíd., pp. 265-274, 77-78.

> cho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de este queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento.[6]

Hesíodo ha sido comparado con los profetas del Antiguo Testamento. El concepto homérico del derecho era Θέμις *(Thémis)*, regulación, madre de Δίκη *(Díke)*, que con el paso del tiempo llegará a significar también ley, derecho, costumbre, uso, decretos, y que cedió gradualmente el paso a la palabra predilecta de Hesíodo: δίκη *(díke)*. Es decir, se daba el tránsito desde una concepción simplemente reguladora, extrínseca, arbitraria y autoritaria del derecho, a otra razonable, intrínseca, que implicaba igualdad *(díke* solía definirse como «lo igual») y obligación mutua.

Orientados por Hesíodo, sabios legisladores designados por el pueblo iban codificando racionalmente y por escrito la ley (νόμος, *nómos)* de la πόλις *(pólis)*. Es la época en la que surge la filosofía. Y también una nueva virtud cívica, política o moral: la del hombre «justo», que posee «justicia», que obra conforme a la ley.

Solón, el gran legislador ateniense del siglo VI a.C., refleja de manera admirable cuáles son los principios jurídicos: trató de averiguar

> el desasosiego social de entonces y las perturbaciones que quebrantaban la paz interna de la comunidad por la violación de la justicia en que incurrieran los jefes políticos, más atentos a su personal provecho que a la consideración del bien común. Pero Dike no les pierde de vista —afirma—, aunque esté callada; y, efectivamente, vendrá a pedirles cuentas por sus actos. Al igual que en los poemas de Hesíodo, Dike es aquí una divinidad todopoderosa: omnisciente y omnividente, e independiente de la justicia humana, cuando viene a imponer

6. Ibíd., pp. 275-286, 78.

> su retribución al malhechor. No es posible escapar a su brazo, que alcanzará incluso a los que supieron engañar a sus jueces humanos.

Todo eso «recuerda la fe inconmovible de Hesíodo en la justicia divina. Ahora bien: Solón no expresa esta fe como una profecía, sino como una experiencia común de la vida humana».[7]

Ello nos hace ver que el derecho no es algo arbitrario que esté ahí, colocado como una losa mítica sobre los hombres, cuyas leyes hay que obedecer, sean buenas o malas, porque así lo quiera el capricho de unos dioses o de unos legisladores que mandan seguir unas tradiciones apelando a su antigüedad y a la costumbre ancestral. Tampoco es fruto de una mera convención relativa a los grupos distintos de hombres. No debe variar constantemente ni depender de las mayorías cambiantes, con puntos de vista diferentes; el derecho no es relativo. Los antiguos poetas y filósofos de Grecia expresaban su fe en la ley y la justicia universales y hasta cósmicas, válidas para todos los hombres de todos los tiempos.

Solón reconocía la venganza de *Díke* en todas las variedades del mal que afligen a una comunidad política: inquietud, lucha de partidos, tumultos, conjuras, derramamiento de sangre, guerra civil. En cambio, las recompensas con que favorece a la ciudad justa son la concordia, la paz, la prosperidad, el buen orden. Para él, la justicia humana se asocia con el gobierno divino del mundo y la voluntad de Zeus, padre de los dioses y de los hombres, suprema sabiduría.

En este punto hemos de afirmar que sin ese concepto de *díke* (justicia divina que sustenta el mundo humano y el universo entero), el más importante en aquel tiempo para los griegos, no hubiera nacido la filosofía. Esa justicia divina era para los griegos la norma más alta, y según ellos no hay nada que escape de ella. La idea de justicia se extendió a todos los aspectos del pensamiento griego; incluso los conceptos médicos fueron tomados del ámbito jurídico, porque los galenos griegos creían que la misma justicia gobierna

7. W. Jaeger, «Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos»: *Revista de Estudios Políticos* 67 (1953), pp. 23-24.

incluso la vida orgánica del cuerpo humano: el orden ideal de los elementos que la medicina llama salud es la recta armonía de los opuestos que integran el cuerpo. La *díke* da sentido a todo, lo divino, lo humano y lo cósmico; establece el orden al universo, liberándolo del caos.

Frente a quienes piensan, en todos los tiempos y lugares, que todo es relativo o que la vida no tiene sentido, aquellos griegos acuñaron, contraponiéndola a *caos,* la palabra *cosmos,* para referirse primero al orden político, y luego, desde este plano social, la extendieron también para referirse al orden físico del universo. Hasta los Padres de la Iglesia siguieron este parecer: aunque la religión cristiana refería los mandamientos de la ley a Dios como fuente suya, aquellos Padres mostraban, a la manera griega, que concordaban plenamente con los principios del cosmos. Ya dijimos al comienzo de este libro que los Santos Padres no tuvieron más remedio, para explicarse y hacerse entender en su mundo helenizado, que servirse de las categorías griegas.

Por tanto, vemos aparecer un lastre que, subrayado después por el estoicismo, como mostraremos, ata la ley moral a la cósmica: el hombre se ve arrastrado por la fuerza física, *exterior,* que determina a todos los seres a comportarse conforme a su naturaleza. Esto no tiene nada que ver con la visión cristiana del *hombre interior,* en cuya intimidad encuentra esa ley moral junto con la libertad y la responsabilidad de cumplirla o no en la propia vida. Recordemos lo que veíamos más arriba a propósito de lo que piensa Locke que es la ley de la naturaleza.

El «Cristianismo incipiente había sido penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética de los estoicos».[8]

Las historias de la filosofía suelen contraponer Parménides y Heráclito. Pero ambos desarrollaron, aunque de manera distinta, el tema original de la justicia *(díke)* como principio supremo del universo. Parménides acometió el estudio del mundo mediante su

8. J. Ortega y Gasset, prólogo a la *Historia de la Filosofía,* de Émile Bréhier, *op. cit.,* p. 138.

rígido análisis lógico del concepto del ser: este excluye el no-ser, y por eso no admite cambio ni movimiento. El propio Parménides expresó así esta idea: jamás sucederá que «de lo que es se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas».[9] Así es la *phýsis.*

Por su parte, un fragmento de Heráclito dice que «el sol no traspasará los límites que le corresponden; si no, las asistentes —de mirada inflexible— de Dike lo descubrirán».[10]

Para aquellos griegos, la justicia, expresión más alta del imperio de la razón en la vida humana, es la ley del universo. La salvación de una *pólis* depende de que las leyes se mantengan inamovibles. Porque la ley es la muralla espiritual que protege la vida de una comunidad, y esta no puede ser salvaguardada con la simple defensa de las murallas de piedra que rodean la ciudad si al mismo tiempo se derrumban las leyes que sustentan su estructura interna. La ley es el fundamento invisible sobre el que descansan los miembros de toda comunidad. Ella los hace fuertes porque forja, con individuos débiles, una *pólis* unificada. Pero lo mismo ocurre en el universo entero. Una ley que todo lo abarca informa el mundo, superior a toda ley de origen humano, y las leyes de todas las πόλεις *(póleis)* reciben su validez de esa ley divina.

De modo que los griegos no solo concebían el principio del universo como una ley o una justicia de índole cósmica o natural, sino que conectaron, además, directamente la ley humana y la vida del hombre en comunidad con aquel orden divino (una divinidad de condición física). Ello implicaba que todo ser individual desempeña su papel en el mundo, como cualquier ciudadano de una *pólis* griega desempeña el suyo en la vida constitucional de su comunidad: así es el todo natural. A través de esta función comunitaria participa el individuo de la razón, tanto en el orden social como en el cósmico. Porque la razón es común a todos los hombres.

Sin embargo, los sofistas, al comprobar cómo cada pueblo se rige por muy distintas leyes y costumbres, abandonaron esa teoría

9. Parménides, fragmento 896, en *Los filósofos presocráticos, op. cit.*, p. 284.
10. Heráclito, fragmento 611, en *Los filósofos presocráticos, op. cit.*, p. 210.

del origen divino de la ley, común a todos los hombres. Concibieron el derecho, las leyes e instituciones políticas como el resultado de un acuerdo o convención de los hombres: son de una manera distinta en cada cultura, pero podrían ser de otro modo. El término «convencional» significa algo establecido por un acuerdo o convención particular y, por tanto, la ley de un pueblo determinado es relativa en cuanto no se rige por una ley superior o universal, la cual sería ajena a todo acuerdo o convención.

Los sofistas piensan que lo que se considera justo e injusto, bueno y malo, no es fijo, absoluto, universalmente válido, inmutable. Según ellos, hay falta de unanimidad acerca de todo eso en cada pueblo y cultura. Para los sofistas, lo único verdaderamente absoluto e inmutable, común a todos los hombres, es la naturaleza humana. Y como la naturaleza entera es dinámica porque cada cosa se comporta con operaciones propias, solo será posible conocer la naturaleza humana observando cuál es el modo intrínseco de comportamiento en los hombres.

Si lo único universal es la naturaleza humana, ¿qué es lo natural en el hombre? Según los sofistas, es lo que queda cuando eliminamos todo aquello que hemos adquirido por la educación. Los sofistas consideran que la ley, el derecho, la justicia, la moral, son antinaturales, convencionales, y ellos dicen que es necesario volver a lo natural.

Para los sofistas es difícil encontrar el modo propio o natural de comportarse de los hombres porque nuestra conducta está condicionada por el aprendizaje, por las normas que nos han inculcado. Según ellos, lo natural en el hombre es lo que quedaría si eliminamos todo aquello que hemos adquirido por las enseñanzas que nos han sido inculcadas. Los sofistas ponen al niño y al animal como ejemplos de lo que es la naturaleza humana. De estos dos modelos, ajenos a elementos culturales adquiridos, deducen que solo hay dos normas naturales de comportamiento: la búsqueda del placer y el dominio del más fuerte. Los niños y los animales, por ejemplo, lloran o se quejan cuando sienten dolor, y sonríen o se alegran cuando experimentan placer; entre los animales, el macho más fuerte domina a los demás.

Aquellos sofistas consideran que el νόμος *(nómos)* vigente —la ley, el derecho, las normas morales— es antinatural. Nos encontramos aquí frente al problema del debate —que comenzó con los propios sofistas— acerca de las normas morales: de lo que se llamará ley natural *(phýsis)*, por una parte, y de la ley humana *(nómos)*, por otra. Para los sofistas la ley natural se reduce, como hemos visto, a la búsqueda del placer y al dominio del más fuerte. Esta idea se ha vuelto a tomar muchas veces a lo largo de la historia, pero —bajo nuestro punto de vista— reverdeció al descubrirse América: desde entonces algunos pensadores, al saber cómo tantos hombres en el Nuevo Mundo vivían al margen de la llamada «ley natural», por la cantidad de los —así denominados— pecados *contra naturam* que cometían (sacrificios humanos o antropofagia), consideraron que lo natural era la situación de aquellos indios. He aquí la gran paradoja a que nos conduce ese concepto tan equívoco que es el de «naturaleza humana»: por una parte se acusaba a los indios de cometer actos «contra naturam» y por otra se consideraba que vivían en un estado completamente «natural».

Ante esa situación en que vivían los indios, muchos europeos mantenían que aquellos habitantes de ultramar no participaban de la naturaleza humana, no eran hombres; la gran mayoría de los intelectuales europeos consideraban que, si eran hombres, se trataba de los esclavos «por naturaleza» de quienes habló Aristóteles en su *Política*, como ya tuvimos ocasión de ver en el segundo capítulo de este libro.[11]

Resulta significativa la cantidad de veces que Hobbes, por su parte, en el siglo XVII, emplea las expresiones «ley de naturaleza», «por naturaleza», «derecho de la naturaleza», «derecho natural», «naturaleza de los hombres» o «naturaleza humana». Según él, el «estado de naturaleza» «no es otra cosa que una guerra de todos contra todos».[12] En «el estado de naturaleza, todos los hombres

11. Véase también mi *Filosofía política de la Corona en Indias. La Monarquía Española y América, op. cit.*

12. T. Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2010, p. 45.

tienen el deseo y la voluntad de hacer daño».[13] En ese estado de naturaleza «era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportuno».[14] El «estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad fue un estado de guerra, no una guerra simple, sino una guerra de todos contra todos». Se «trata de una guerra perpetua por naturaleza».[15] Estamos «hablando de una guerra de todos contra todos; tal es el estado de mera naturaleza».[16]

Al igual que los sofistas, piensa Hobbes (el cual se fascinó por Tucídides, admirador de las ideas de aquellos sofistas) que todas las normas son invenciones artificiales, basadas en la convención.

Por su parte, para Locke, «en esto se funda esa gran ley de naturaleza: "Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya". Y Caín estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así que, tras asesinar a su hermano, gritó: "Cualquiera que me encuentre me matará"».[17] La evolución de ese derecho de matar al criminal está en contradicción con lo que se afirma sobre la ley natural: inmutable e imprescriptible (la ley humanista, en cambio, sí lo es porque establece inmutable e imprescriptiblemente un humano y justo castigo —no el homicidio— del que «tiene derecho» el criminal).

Puede observarse un «hobbesianismo» subyacente a la idea lockeana del estado natural, lleno de miedos, peligros constantes e inconveniencias que degenera en estado de guerra y pide el urgente remedio del establecimiento del estado civil: para evitar ese estado de guerra «es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza».[18]

13. Ibíd., cap. 1, p. 58.
14. Ibíd., p. 62.
15. Ibíd., p. 63.
16. Ibíd., cap. 5, p. 114.
17. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno civil, op. cit.*, cap. 2, p. 49.
18. Ibíd., 3, p. 59.

Compárese eso con el pensamiento de Lutero: si «todo el mundo fuese cristiano, es decir, si todos fueran verdaderos creyentes, no serían necesarios ni útiles los príncipes, los Reyes, los señores, la espada ni el derecho».[19]

Eso es así porque «el justo hace por sí solo todo lo que exigen todas las leyes y más. Y los injustos no hacen nada justo, por lo que necesitan que el derecho les enseñe, les coaccione y les obligue a hacer el bien». Los cristianos «no necesitan para sí mismos ninguna ley ni ningún derecho». Como «ningún hombre es por naturaleza cristiano o piadoso sino que todos son pecadores y malos, Dios les prohíbe a todos ellos, por medio de la ley, que pongan en práctica su maldad con obras externas, según sus malas intenciones».[20]

El derecho «no lo necesita el animal manso y sumiso, que es inofensivo aun sin cadenas ni sogas». Para Lutero, «todo el mundo es malo y apenas hay un verdadero cristiano entre miles de personas». Sin la ley, «se devorarían unos a otros de modo que nadie podría conservar su mujer y sus hijos, alimentarse y servir a Dios, con lo que el mundo se convertiría en un desierto». Si alguien «quisiera abolir todo el derecho secular», quitaría «las cadenas y sogas que sujetan a los salvajes y malignos animales de modo que morderían y despedazarían a cualquiera, alegando que eran mansos y domados animalitos».[21]

Según Lutero, «hay muchos más malos que buenos. Gobernar un país entero o el mundo con el Evangelio es como si un pastor reuniera en un mismo establo lobos, leones, águilas y corderos y los dejara ir y venir libremente entre ellos».[22] Desde «el comienzo del mundo, un príncipe sensato es un pájaro raro y más raro todavía es un príncipe piadoso. En general son los locos más grandes o los peores canallas de la tierra; por esta razón hay que estar preparados para lo peor con ellos y no se puede esperar nada bueno de ellos,

19. M. Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia (1523)», en *Escritos políticos,* Madrid, Tecnos, 1990, p. 28.

20. Ibíd., p. 29.

21. Ibíd., p. 30.

22. Ibíd., p. 31.

especialmente en las cosas divinas que afectan a la salvación del alma. Son los carceleros y verdugos de Dios y la cólera divina los utiliza para castigar a los malos y conservar la paz externa». Si «se da el caso de que un príncipe sea sensato, piadoso o cristiano es este uno de los mayores milagros». «El mundo es demasiado malo y no merece tener muchos príncipes sensatos y piadosos. Las ranas necesitan sus cigüeñas».[23]

Al oponerse a la concepción de los sofistas, Sócrates consideraba que las normas no son convencionales, no son relativas. Si cada uno entiende por justo o por bueno una cosa distinta (el placer, el dominio del más fuerte, lo que está de acuerdo con la tradición), si para cada persona las palabras «bueno» y «malo», «justo» e «injusto» poseen significaciones distintas, entonces la comunicación y la posibilidad de entendimiento entre los hombres resultaría imposible. ¿Cómo decidir en una asamblea si una ley es justa o no cuando cada uno entiende por «justo» algo distinto? Para Sócrates, la tarea más urgente es la de restaurar el valor del lenguaje como vehículo de significaciones objetivas y válidas para toda la comunidad humana. Se hace necesario tratar de definir con rigor los conceptos morales, políticos y de justicia, empresa a la que Sócrates dedicó su vida.

Según Sócrates, solamente sabiendo qué es la justicia se puede ser justo, solo sabiendo qué es lo bueno se puede obrar bien. A esto se llama «intelectualismo moral», que puede ser definido como aquella doctrina que identifica la virtud con el saber. Se suele entender mal esa doctrina. Una comprensión más verdadera de ella la estamos realizando nosotros: todo hombre, entrando en sí mismo, es capaz de «leer», de recoger dentro, de aprehender interiormente la justicia, la bondad y, por tanto, la virtud. El llamado «intelectualismo moral» no es algo al alcance de unos pocos, los sabios e instruidos, sino universal, común a todos los hombres porque cada uno puede *legere* (leer) *intus* (dentro de sí). Hace falta, entonces, que la persona no viva en su superficie natural, como hombre exterior, sino proyectada desde su esencia interior, desde su *lógos*.

23. Ibíd., pp. 50-51.

El malvado sabe que obra mal. Y puede ser la persona más instruida del mundo. Lo que ocurre es que vive de espaldas a sí mismo, prefiere permanecer fuera, en una actitud superficial, alterada, deshumanizada; no le interesa la sinceridad. Las obras que ha hecho remuerden su conciencia. Todo lo diabólico se revuelve contra sí, siembra las tinieblas, maquina contra la luz para que sus malas obras no sean vistas. Y la persona menos instruida sabe hacer el bien; es pacífica; se acerca a la luz; es buena y, por tanto, inteligente. Resulta curioso cómo los sofistas de todos los tiempos han conseguido convencer a tantos de que es reprobable ese mal entendido «intelectualismo moral», expresión desacertada, quizá forjada por ellos mismos.

Solo «las raíces morales de la inteligencia garantizan el recto funcionamiento de esta».[24]

> Cada vez me parece más confirmada mi vieja idea de «las raíces morales de la inteligencia». Mi convicción de que sin una considerable dosis de bondad se puede ser «listo», pero no verdaderamente inteligente. Y esto responde más que a una preocupación moral, a una evidencia intelectual: la de que inteligencia consiste sobre todo en abrirse a la realidad, dejar que ella penetre en la mente y sea aceptada, reconocida, poseída. Es frecuente que la agudeza, la «listeza», coincidan con la maldad, a veces se las asocia; pero si se mira bien se ve que no se trata de inteligencia, es decir, de comprensión de la realidad, sino de su utilización o manipulación.[25]

Frente a todos aquellos que desde los sofistas hasta hoy consideran que las normas políticas y morales son relativas, no universales, se alza la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada por la ONU en 1948. De esa Declaración subrayemos el adjetivo «Universal», es decir, para todos los hombres, para todas las culturas, para todos los tiempos y lugares; no convencional, sino

24. J. Marías, *Entre dos siglos, op. cit.*, p. 398.
25. Íd., *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo, op. cit.*, p. 19.

fruto de cómo cada persona que intervino en su redacción encontró dentro de sí misma la norma jurídico-política y, por lo tanto, moral.

Los sofistas ponían de relieve la pluralidad, el relativismo y la diversidad de las leyes civiles locales, contraponiéndolas a la estabilidad, fijeza y universalidad de la ley natural. En cambio, Platón trataba de buscar a la ley un fundamento sólido, estable y universal, independiente de la diversidad y variedad de las normas y costumbres de cada ciudad. Se trata, con Sócrates, de la primera réplica seria a esa aparente aporía de los sofistas de la que acabamos de tratar.

El concepto antiguo de ley la relacionaba con el ser natural y el orden cósmico. En Homero y Hesíodo la justicia, *díke*, es el fundamento del universo físico. Platón retornó a este concepto. Por una parte conservó la noción genética de la ley como procedente de las costumbres: la ley guía y corrobora las costumbres. Los legisladores, en sus leyes, recogen por escrito y sancionan las costumbres. Pero, por otra parte, la ley está basada en la razón, *lógos,* que es su esencia. Este *lógos* procede de los dioses, que son entidades naturales. Al Dios lo

> acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley divina. El que ha de ser feliz se aferra a ella y la obedece, humilde y ordenado. Pero el que, negándola por jactancia o altanero a causa de las riquezas o los honores o también por la insensata y joven belleza de su cuerpo, inflama su alma de insolencia, creído que no necesita gobernante ni guía alguno, sino incluso convencido de que es capaz de guiar a otros, queda abandonado, desierto de dios, y, al quedar abandonado y asociarse a otros semejantes, se hace ingobernable, porque convulsiona todo al mismo tiempo y, aunque a muchos le parezca que es alguien, después de un breve lapso, tras pagar su merecida pena a la diosa Justicia, se destruye totalmente a sí mismo, a su casa y a su ciudad. [...] Para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas.[26]

26. Platón, *Leyes,* IV, Madrid, Gredos, 1999, vol. 1, pp. 374-375.

Compárese esto con lo que escribe San Juan en su prólogo: el Logos (creador de la naturaleza) es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Repetimos que a esto lo llamamos «Humanismo»: dentro de sí mismo, todo hombre encuentra la verdad, la luz que ilumina la propia conciencia y que descubre la norma y la justicia.

La obra capital de Platón, Πολιτεία *(Politeía),* no es solo la formulación más honda de su filosofía, sino del derecho y la justicia frente a aquellos sofistas que habían introducido la duda sobre las cuestiones decisivas; para ellos, toda justicia es un convenio, con lo cual la fuerza de la ley se desvanece. Esa ley no va a ser más que una convención o el mero imperio de la fuerza. Por eso Platón tiene que iniciar su diálogo con una investigación sobre la justicia.

Gracias a Platón, su discípulo Dión pudo saber qué es «lo excelente para los hombres», y entonces «quiso vivir el resto de su vida de una manera distinta a como lo hacen muchos de los italiotas y sicilianos: enamorado de la virtud mucho más que del placer o de cualquier clase de lujo. De ahí que en adelante viviera tan odiado por aquellos que llevaban su vida conforme a las reglas de la tiranía».[27]

Damos textos fundamentales para comprender lo que siempre sucede: el hombre que vive conforme a la virtud es odiado en todos los tiempos y lugares; y a la vida virtuosa no se llega por unas normas encontradas en la naturaleza, sino en el interior, tomando «posesión de sí mismo»,[28] «por medio de razonamientos verdaderos» [ὀρθῶν λόγων, *orthôn lógon]»*[29] que conducen «al deseo de la vida más hermosa y noble», «de acuerdo con la verdad [ἀληθινὸν, *alethinòn]».*[30] Recordemos que el concepto griego de verdad significa lo que se descubre porque ya no está oculto: el término griego ἀλήθεια *(alétheia),* verdad, deriva del verbo λανθάνω *(lantháno),* ocultarse. Con la partícula privativa ἀ significa, pues, lo que no

27. Íd., *Carta VII,* 327a-b, *op. cit.,* pp. 43-44.
28. Ibíd., 332d, p. 65.
29. Ibíd., 327c, p. 45.
30. Ibíd., 327d, p. 45.

está oculto o escondido, lo que ya está desvelado por el esfuerzo del hombre interior, el cual usa su recta razón.

Platón nos pide que le hagamos caso, «por Zeus Tercero Salvador»: «El que anhela los más preciados bienes para sí y para la ciudad arrostra lo que venga: todo es recto y hermoso».[31]

Porque «tenemos un alma inmortal, que pasa por un juicio y que paga grandes castigos una vez que se aparta del cuerpo. Por ello hay que considerar también que, en relación a los mayores delitos e injusticias, sufrirlos es un mal menor que cometerlos».[32]

Y «es imposible que llegue a ser feliz una ciudad, ni hombre alguno, si su vida no discurre con prudencia y sometida a la justicia».[33] Platón se esfuerza continuamente en hacernos ver que la filosofía no es algo que se quede en la abstracción o en el aire, sino que sirve para que la vida del hombre discurra por un camino mejor, de gran provecho para la entera comunidad política. La mejor introducción a la filosofía, al derecho, a la política, o sencillamente a la posesión de uno mismo (pues se está «en una carencia asombrosa de ello»),[34] es la lectura de esta *Carta VII* de Platón; otras introducciones que se hacen, tan desconectadas de la realidad, llenas «de ideas equivocadas de la filosofía»,[35] resultan contraproducentes. En cambio, este texto platónico impulsa a «avanzar en pos del deseo de una vida filosófica».[36]

Otro texto que refleja la sabiduría de Platón:

> Un hombre piadoso que habita entre impíos, un hombre prudente y cabal, jamás podría vivir completamente engañado acerca del alma de esos que le rodean, pero no es sorprendente que le suceda lo que a un buen timonel: se puede dar perfecta cuenta de la llegada del mal tiempo, pero puede no prever la magnitud de una tempestad, extraordinaria e inesperada, que, imprevista, le hace

31. Ibíd., 334d-e, p. 73.
32. Ibíd., 335a, p. 73.
33. Ibíd., 335d, p. 75.
34. Ibíd., 332d, p. 65.
35. Ibíd., 338d, p. 87.
36. Ibíd., 330b, pp. 55-57.

> naufragar violentamente. Esto mismo fue lo que acabó con Dión: se daba perfecta cuenta de lo malvados que eran los que le hicieron caer, pero no de cuál era su grado de insensatez, depravación y codicia. Es por esto, en verdad, por lo que ha sucumbido y yace muerto, sumiendo a Sicilia en un dolor inmenso.[37]

El contexto histórico de todo este pensamiento sobre la ley, el derecho y la justicia fue la creación de esa *pólis* que adquirió su forma característica en los siglos VII y VI, y culminó en la democracia ateniense del siglo V a.C. Sócrates invocaba el derecho y la justicia como única esperanza de sobrevivir. Se esforzó en hacer ver el ideal supremo de la *isonomía,* en un orden social fundado en la igualdad de todos ante la ley, *nómos,* aquello que regula lo que es justo o injusto. Y precisamente la *pólis* representaba ese principio, protegía a todos sus ciudadanos, enseñaba la virtud al hombre. Esa política se asentaba en la virtud de cada ciudadano.

Pero sigamos dando vueltas sobre lo natural y lo racional. En el famoso segundo coro de *Antígona,* que ensalza la grandeza del hombre, Sófocles exalta el triunfo de la civilización, que se impone tras luchar victoriosamente contra las tinieblas, y trae consigo la sumisión de la *naturaleza* a las reglas de la *razón* creadora. El hombre aprende gradualmente a protegerse contra las fuerzas elementales de la naturaleza, a domesticar a los animales, a desarrollar el lenguaje y el pensamiento, a construir y fundar ciudades. Pero los inventos técnicos no bastan sino «respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento».[38] La obediencia a la ley es lo que coloca al hombre en la cúspide de la vida política o civilizada; cuando viola la ley es apolítico y se sitúa fuera de la comunidad en cuyo seno vive.

Pero «a ¿quién le agradaría una ciudad sin leyes?».[39] En «las ciudades con buenas leyes lo más apreciado es la virtud».[40] Pla-

37. Ibíd., 351d-e, p. 133.
38. Sófocles, *Antígona,* 368-369, Madrid, Gredos, 2000, p. 90.
39. Platón, *Critón,* 53a, Madrid, Gredos, 1985, p. 208.
40. Íd., *Hipias mayor,* 284a, Madrid, Gredos, 1985, p. 407.

tón piensa —al igual que Sófocles— que como los animales están más dotados que el hombre, los dioses le dieron a este la fuerza para crear la civilización, compensando así la insuficiencia de sus pobres dotes naturales. Pero esa civilización no debe ser meramente técnica, porque degenera en violencia y destrucciones, y la humanidad estuvo a punto de perecer por culpa de sus propios inventos. Como el ingenio humano era incapaz de encontrar un camino que le permitiera salir de esa situación, Zeus le envió un don que lo salvaría de la autodestrucción: la ley y la justicia, regalo impreso en el corazón de todo hombre. De modo que, para Platón, la humanidad debe la paz, el orden y la seguridad a este don de Zeus, que dijo: «impón una ley de mi parte».[41]

Mientras que la vieja *filosofía cristiana* gusta de calificar a la razón como *natural,* la *nueva* debería llamarla *divina:* esta es, en efecto, preternatural porque va más allá de la naturaleza; en cierto modo, es sobrenatural. Ya Heráclito hablaba de «esta razón común y divina, por participación en la cual nos volvemos racionales».[42] Como nos decía Gratry, en realidad pocos hombres cultivan en sí la razón, a la que él llama *don sagrado,* y considera que es el talento confiado por Dios a todo hombre que viene a este mundo, pero que queda frecuentemente soterrada.

Pensemos hasta qué punto es así. El hombre, desde su nacimiento, carece de ella durante bastantes años, hasta que adquiere el uso de la razón. Además, esta podrá incrementarse o no; decimos de alguien adulto que en ocasiones tiene o no razón; incluso, aunque se repita que el hombre es el animal racional, lo cierto es que pocas veces al día se comporta razonablemente. Mírese cómo se pierde la razón en las reuniones, o en el curso de un viaje en grupo, o en las manifestaciones vociferantes. Con frecuencia el hombre se deja mover más por el *qué dirán,* por los prejuicios o por los sentimientos. E incluso procura perder la razón consumiendo sustancias alucinógenas o generando discordias, agresividad, mentira, egoísmo, injusticia o guerras, todas aquellas inhumanidades propias

41. Íd., *Protágoras,* 322d, Madrid, Gredos, 1985, p. 527.
42. Heráclito, fragmento 640, en *Los filósofos presocráticos, op. cit.,* p. 229.

del estado de mera naturaleza. La vieja *filosofía cristiana* define a la persona como sustancia individual de *naturaleza racional*, pero esta última expresión, para la *nueva*, une conceptos contradictorios porque la naturaleza es ajena a la razón.

En realidad, al hombre se le presenta la tarea de cultivarse, y así podrá llegar a tener razón, a constituirse con ella, la cual, como pertenece intrínsecamente al propio hombre, se le va manifestando, mientras que él mismo, cuando la va adquiriendo cada vez más, hace incrementar su humanización. La «relación del hombre con la razón no consiste primariamente en poseerla, sino en necesitarla y buscarla, en esforzarse por su conquista y ejercicio». Si se leen los periódicos o se ve la televisión, resulta tan «excepcional el uso de la razón, que casi produce asombro». Cada persona tiene que conquistarla, aunque puede no hacerlo porque la razón «no es algo regalado y que se posea ya; es el resultado de una operación incesante en que consiste propiamente nuestra vida. Por eso varía enormemente el grado en que el hombre es "racional"». También por eso

> la razón puede estar tantas veces «puesta en olvido». Se tienen presentes los males y los peligros de nuestra época, pero creo que hay que preguntarse de dónde vienen. Acaso la única manera de remediarlos sea descubrir su origen y tratar de atajarlos en él. Esto es siempre posible, porque la vida no está nunca hecha y fijada; no perdamos la esperanza; el último verso de ese soneto de Lope de Vega dice: «Vuelve a la patria la razón perdida».[43]

Varía enormemente el grado en que el hombre es racional, según sea la intensidad de su razón, no por motivos biológicos o naturales. También por eso la divina razón puede estar tantas veces «puesta en olvido». Cuando se deshumaniza, la persona, lejos de ser racional, vivirá en un estado natural de privación o mutilación.

43. J. Marías, «La divina razón puesta en olvido», en *El curso del tiempo*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 422-425.

Para Aristóteles, «toda ciudad es por naturaleza»[44] πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν *(pâsa pólis phýsei estín).* De esto resulta que «la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social [φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, *phýsei he pólis estí, kaì hóti ánthropos phýsei politikòn zôon]*, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es un mal hombre o más que hombre».[45]

La *nueva filosofía cristiana* discrepa de esas afirmaciones aristotélicas. En efecto, toda ciudad va más allá de la naturaleza: la *pólis* es realmente un maravilloso fruto de la razón y, por tanto, de la cultura. Toda ciudad es preternatural porque es una convivencia organizada para conseguir el bien común mediante la ley, y produce cosas tan artificiales como el calzado, el vestido, la calefacción, el agua corriente, la refrigeración, el arte, el libro, los medios de transporte y comunicación o cualquiera de las comodidades que hacen que nuestra vida, alejada de la naturaleza salvaje, se humanice.

Lo mismo decimos respecto de que el hombre sea social o insocial: no puede serlo *por naturaleza* a la manera de esas sociedades animales como la colmena, el hormiguero, la termitera o el rebaño, cuyos individuos, impulsados por su instinto, no pueden ser otra cosa que eso. El hombre, en cambio, gracias a su razón, se humaniza con la sociedad, a la que unas veces necesita y otras prefiere alejarse de ella para, quedándose solo, más abierto a esa *divina razón,* adquirir mayor humanidad; este bien conseguido lo impulsa a volver a la sociedad para enriquecerla con los descubrimientos y riquezas que ha adquirido retirándose previamente de ella.

De manera que solo es humano lo que hago por mí mismo, no por instinto natural, sino gracias a mi razón, en vista de mis propios fines: aquello que comprendo y de lo que soy responsable, siendo yo el creador de ello, resulta diverso de lo que es *por naturaleza.* Yo seré tanto más humano cuanta más capacidad tenga de quedarme solo conmigo mismo.

44. Aristóteles, *Política,* Lib. I, cap. 2, *op. cit.,* p. 3.
45. Ibíd., pp. 3-4.

Lo natural es la alteración, el gregarismo, aquel estado en que el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de recogerse dentro de sí. Esta facultad que el hombre tiene de ensimismarse, de sustraerse del mundo zoológico, no es propia de su estado natural. No se adquiere sin esfuerzo. Le cuesta entrar en ese otro mundo interior, desde el cual vuelve al de fuera. Pero regresa humanizado, no para dejarse dominar por la naturaleza, sino para regirla, para imponerle su voluntad, para humanizarla según lo que ha encontrado dentro de sí.

Para los salvajes, tan consignados a su naturaleza, el ensimismamiento es el hecho más antinatural, el menos zoológico. Lo natural es dispersarse, distraerse hacia fuera. Los primitivos se humanizarán cuando, entrando dentro de sí, encuentren la razón, y con ella la verdad, el bien, la norma moral o la belleza. Por tanto, la razón no es natural como pueda serlo la natación para el pez, sino consecuencia de una búsqueda esforzada, de una cultura en riesgo de perderse cuando no se la cultiva.

> Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No solo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre.* Y esto es verdad, no solo en abstracto y en género, sino que vale referirlo a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo,* único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser.

Se comprende muy bien el lema de Píndaro: «¡Hazte el que eres!».[46] Además, la «historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre

46. Píndaro, *Pítica,* II, en *Odas y fragmentos,* Madrid, Gredos, 2002, p. 82.

como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración».[47]

Solo así comprenderemos por qué los griegos, aun sin poder desprenderse de ese naturalismo del que acabamos de liberarnos, hacían contraponer la naturaleza a la ley. La primera carece de orden *(atáctos),* mientras que la segunda se basa en ese principio. Luego la ley no sigue a la naturaleza, sino que es el hombre el que, con su razón, la impone a la propia naturaleza. La ley es para Platón el centro de la civilización. Toda la vida de la *pólis* y de sus ciudadanos, su educación y su cultura, están subordinadas a la ley, verdadera pedagoga de los hombres, escuela para los adultos; enseña, como el maestro a sus alumnos, a comportarse.

Desde ese punto de vista, Platón encontraba más fácil hacernos comprender la importancia vital del problema de Sócrates: la cuestión filosófica sobre qué es la justicia, raíz de todo el pensamiento platónico, que no solo aparece en el diálogo *Protágoras,* sino también en el *Gorgias,* en la *República* y en las *Leyes.* La filosofía de Platón procede directamente de aquella gran tradición del pensamiento jurídico que se había plasmado en la primitiva literatura griega y sobre todo en la herencia de las *póleis.*

Sin embargo, en tiempos de Sócrates y de Platón se había producido una tendencia a socavar la validez universal de la ley, a la que cada vez más se consideraba producto de una mera convención entre los hombres. Ya no se creía que si Zeus había decretado que los animales se comieran unos a otros, hubiera dado al hombre la *díke* como bien supremo de su vida. La época contemporánea a Sócrates estaba tan llena de luchas políticas y económicas que parecía mostrar que la misma brutalidad rige tanto entre los hombres como entre los animales. La ley trataba de limitar esa «guerra de todos contra todos». Pero en la perspectiva naturalista de los sofistas, estos querían mostrar que la guerra se daba en todos los ámbitos y que tras las convenciones de la justicia se encuentra siempre la «ley de la naturaleza», con su principio de que la fuerza

47. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente [curso de 1949-1950], op. cit.,* pp. 148-149.

hace el derecho, y no al revés. Según los sofistas, la ley es solo la expresión del interés de los más fuertes, que imponen su voluntad a los débiles. De ahí que las leyes *tengan* que ser distintas en lugares y tiempos distintos.

Según ellos, la ley es el resultado del que es más fuerte por naturaleza. Se perdió así la vieja fe griega en el derecho. Llegó a creerse la siguiente herejía con respecto a esa fe: el derecho del más fuerte es una ley universal de la naturaleza, a cuya regla el hombre no puede sustraerse. Las leyes de las *póleis* no son sino la expresión del interés del grupo más potente; la fuerza natural construye el derecho. Los sofistas también eran, en general, escépticos en cuanto a la posibilidad de conocer las leyes del cosmos.

El filósofo que, frente a los sofistas, planteó el problema de la justicia y el derecho universales es, como sabemos, Sócrates. El hombre es justo si es verdaderamente hombre. Es lo que denominamos el «primer Humanismo», al que siempre debemos referirnos para el Renacimiento de nuestra sociedad. Por eso, un hombre deshumanizado es el que no entra dentro de sí para encontrar la norma universal de la justicia, del derecho y de la moral, sino que prefiere vivir fuera de sí, alterado. Solo la educación hará que el hombre se humanice cada vez más. De ahí que la política de las *póleis* deba tener, sobre todo, una misión pedagógica.

Platón concibe la *pólis* como el marco ideal para la educación del hombre justo, que es el hombre verdadero. La justicia platónica es la verdadera libertad y felicidad del hombre, tal como Platón lo concebía. Si en la vieja *pólis* la ley escrita era la educadora de los ciudadanos, la panacea de todos los males sociales, en la *República* de Platón la educación de los verdaderos hombres es la nueva ley; solo la mejor educación es capaz de implantar la justicia verdadera en el alma individual, desde la cual tiene que propagarse en toda la vida de la comunidad. El prototipo del hombre justo, según Platón, es Sócrates, el filósofo.

Platón se refiere a «la conducción áurea y sagrada del razonamiento, llamada la ley común del estado, que las otras cuerdas son duras y de hierro, mientras que esta es débil, puesto que es de oro, en tanto que las otras poseen las más variadas formas».

Su argumento afirma «también que debemos siempre ayudar a la bellísima conducción de la ley».[48]

La postura de Aristóteles es muy similar. Parte del hecho de que el hombre es el único animal que tiene palabra, λόγος *(lógos);* es animal lógico, racional o parlante, ζῷον λογικόν *(zôon logikón),* mientras que los demás animales solo tienen voz, φωνή *(phoné),* que es signo del dolor y del placer. La palabra tiene otra función superior: decir qué es bueno y malo, justo o injusto, conveniente o dañoso. Y escribe: «La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad».[49] ¿Qué quiere decir esto?

Dolor o placer son asuntos privados; algo me es grato o penoso, sin más. Pero bueno o malo, justo o injusto, son condiciones que tienen las cosas; son estas las que son buenas o malas; la palabra, el *lógos,* enuncia y dice lo que las cosas son, pone patente y al descubierto su verdad, ἀλήθεια *(alétheia).* Por esto, mediante la palabra los hombres pueden manifestar la verdad, que no es privativa de cada cual, porque es de las cosas, y pueden ponerse de acuerdo sobre ellas; por eso las cosas, más allá del mero parecer o sentir de cada hombre, pueden ser comunes y comunicadas. La verdad y el decir hacen posible la comunidad, la concordia.

Hay que preguntarse por qué es así, por qué los hombres necesitan saber lo que son las cosas, y para ello no les basta con una mera voz expresiva, sino que necesitan un *lógos* significativo. La respuesta que da es la siguiente: «porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y a la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo».[50]

48. Platón, *Leyes,* 645a, *op. cit.,* p. 231.
49. Aristóteles, *Política,* Lib. I, cap. 2, *op. cit.,* p. 4.
50. Ibíd., pp. 4-5.

Por tanto, la convivencia requiere que sea común el sentido de la justicia. Solo así es posible la felicidad, εὐδαιμονία *(eudaimonía).* La existencia de la comunidad es la condición necesaria para el desenvolvimiento de las vidas de los individuos y, por consiguiente, para que estos sean felices. El tema de Platón en la *Carta VII* resuena, en otro tono, desde las primeras páginas de la *Política* de Aristóteles. El sentido de la vida humana y la felicidad están en juego. Y esto reclama —como ya afirmaba enérgicamente Sócrates— saber qué es lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, la *pólis,* el gobernante, mandar, obedecer, etc.; en suma, conocer la verdad acerca de las cosas de la vida; entonces la ciencia que se pregunta por el hombre y por la diana que, como un arquero, debe buscar para su vida tiene que culminar en una investigación acerca de la *pólis.*

Algo muy parecido dirá Santo Tomás, para quien el Reino *(Regnum)* o el Estado *(Civitas)* no es producto del pecado original. La vida humana, incluso en el Paraíso, es convivencia social y no mera existencia aislada. Aun sin pecado habría sociedad y con ella Reinos y Estados. El fundamento de la existencia del Estado está —dice él con su vocabulario aristotélico— en la misma naturaleza social, racional y libre del hombre. Esta naturaleza humana exige una autoridad, gestor, regidor o Rey encargado de procurar el bien común, y reclama a la vez que los hombres esclarecidos y destacados por su virtud y su saber se pongan a la cabeza y al servicio de sus semejantes, dirigiéndolos o rigiéndolos.

Una de las ideas clave de Santo Tomás es que el hombre es un ser social y sociable por naturaleza, tal y como decía Aristóteles. Esta idea del hombre se extiende a lo largo de su inmensa obra. El ser animal social y político es el modo de existencia propio del hombre, y si alguno no se sintiera inclinado por naturaleza a la unión y convivencia con sus semejantes sería alguien superior al hombre o tendría una naturaleza infrahumana, fiera, malvada y belicosa, como ocurre con las aves de rapiña. La doctrina contractualista se difundirá en Europa cuando se abandone la idea del hombre como animal social y político.

Esto es lo que escribe en su tratado *De Monarchia:*

> Pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político *[animal sociale et politicum]* que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de esta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros.

Léanse esas frases y las siguientes con las salvedades sobre la naturaleza que hemos referido más arriba.

> Además, a los otros animales la naturaleza les inculcó todo lo que les es beneficioso o nocivo, como la oveja ve naturalmente en el lobo a un enemigo. Incluso algunos animales conocen naturalmente algunas hierbas medicinales y otras necesarias para su vida. El hombre, por el contrario, únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida de modo que, valiéndose de los principios naturales a través de la razón llega al conocimiento de cada una de las cosas necesarias para la vida humana.[51]

Esta exigencia social del hombre, que Santo Tomás parece afirmar como si fuera un instinto natural, la explica bellamente Francisco de Vitoria recogiendo ideas clásicas:

51. Tomás de Aquino, *La Monarquía. Al Rey de Chipre, I, 1*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, BAC, 2003, vol. 2, pp. 894-895.

> así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal muchas cosas le fueron negadas por la Providencia que fueron atribuidas y concedidas a los restantes animales. Primeramente, mirando por el bien conjunto y la defensa de los animales, ya desde el principio a todos ellos dotó la madre naturaleza de sus cubiertas y vestidos con los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de las lluvias y de los fríos.

A «cada uno de ellos dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas». Solo «al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio». Para «subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente».[52]

Vitoria no limita estas necesidades al orden puramente material, sino que las extiende al orden intelectual y moral. Sigue diciendo: como advierte Aristóteles, «solo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo cual en la soledad de ningún modo puede conseguirse». Aquí también mostramos nuestra discrepancia, pero sigue diciendo Vitoria que la «palabra es nuncio del entendimiento y para eso solo fue dada, como Aristóteles dice, con la cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviera en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin la palabra, parecería ingrata e insociable». Por «lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus *Políticos,* demuestra que el hombre es naturalmente civil y social». La «voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad, sin la cual, no disfrutamos del agua ni del fuego ni del sol, como Cicerón dice

52. F. de Vitoria, *De la potestad civil,* 1,3,4, en *Obras,* Madrid, BAC, 1960, pp. 154-155.

en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, perece totalmente en la soledad».

Pero aun «admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastase a sí misma, desplegada en la soledad no podría menos de ser calificada de triste y desagradable. Nada en la naturaleza ama lo solitario, y todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación, como Aristóteles observa. *Y si alguno,* dice Cicerón, *se subiese a los cielos y estudiase la naturaleza del mundo y la hermosura de los astros, no le sería dulce esa contemplación sin un amigo*». Por lo cual

> aquel Timón ateniense, que de propósito se apartaba de la comunicación de los hombres, fue considerado por Aristóteles como de inhumana y brutal naturaleza, y los hombres de esta calaña son contados entre las fieras. Por eso San Agustín escribe en el libro *De amicitia:* «Yo más bien que hombres llamaría bestias a los que dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de consuelo ni tampoco de carga ni de dolor; que no se reciba deleite del bien de otro ni pesadumbre de su mal, que debe procurarse no amar a nadie ni ser de nadie amado».

Está, «pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales».[53]

Finas verdades y finos errores encontramos en todos esos párrafos que hemos citado; inercialmente siguen repitiéndose sin repensar sus conceptos; crean no poca desorientación. Pero estos autores siguen a Heráclito y a Platón al considerar que la razón, *lógos,* constituye «lo divino» en el hombre. De ella procede la ley, que es educación o *paideía.* Desde esta concepción hay que seguir pensando, con el fin de superar la sofística.

53. Ibíd., pp. 4-5, 155-156.

Según el Humanismo, yo encuentro la ley o norma moral (universal, válida para todos los hombres) dentro de mí, por lo cual se precisa acceder a ese «castillo» u hombre interior, donde se la descubre. Sobre esta cuestión hay dos debates: por un lado, Platón, para quien tal ley se encuentra en el mundo de las ideas: todas las almas al venir a este mundo, caídas del inteligible, traen ya innatas esas ideas, pero es preciso despertarlas por medio de la «reminiscencia», ἀνάμνησις *(anámnesis).* Husserl, discrepando de esa concepción platónica, sin embargo también busca la esencia ideal, aunque los objetos ideales tienen meramente validez, dados (mediante la reducción eidética) en mi conciencia pura. Y, por otro lado, Aristóteles, para quien esa norma es una ley natural, de la *phýsis* biológica de la persona. Pero decir, como afirman tanto los sofistas como Aristóteles, que algo es «por naturaleza» significa decir que es por instinto, y el instinto es una operación ciega.

Quienes niegan la existencia del *contenido* de lo que se denomina «ley natural» y «derecho natural» consideran la existencia de esa ley y ese derecho como si fueran realidades fabricadas junto con otras ramas del saber, sobre las que abstractamente hay que reflexionar. Frente a ese *positivismo jurídico,* proponemos un concepto nuevo para explicar que la ley y, por tanto, el derecho son inseparables del hombre: *Humanismo jurídico.* El verdadero y legítimo derecho no es algo *positum,* puesto o impuesto como una carga exterior, sino un constitutivo esencial (de su *ousía* o *haber* interior) para que el hombre, al descubrirlo dentro de sí mismo mediante la razón, sea más hombre, más humano en su *agenda.*

Siempre el derecho, entendido como las leyes justas inscritas en cada corazón humano, hace benevolentes a quienes lo descubren en su interior. Su esencia interior al hombre se codifica exteriormente, con formas distintas según los tiempos y lugares, cuyo perfeccionamiento es una tarea que acompañará a la humanidad según vaya alcanzando mayor grado en el conocimiento de esa οὐσία *(ousía),* esencia o haber.

Desde nuestro punto de vista, ese perfeccionamiento consiste en que la política vaya consiguiendo que lo legal (aquello codificado en las leyes) sea no solo cada vez más lícito (justo o bueno), sino también

cada vez más legítimo (verdaderamente mejor, genuino en el sentido de que responde con autenticidad a la justicia de todo corazón).

De esa manera se alcanzará la paz legítima (más allá de una mera *tranquillitas ordinis):* esa auténtica paz es fruto de la justicia *(opus justitiae, pax).* La paz, por tanto, presupone el conocimiento común, universal acerca de lo que es justo y de lo que es injusto. «¡Basta un hombre bueno para que haya esperanza!», grita el Papa Francisco. Si Dios «pudo crear el universo de la nada, puede también intervenir en este mundo y vencer cualquier forma de mal. Entonces, la injusticia no es invencible».[54]

El Humanismo jurídico hace que lo legítimo sea lo lícito y, por tanto, lo legal. Una muestra de la actitud opuesta podríamos encontrarla en aquella pretensión de Enrique VIII, que quiso que su divorcio legal fuera, debido a su personal legalización, declarado lícito por su parlamento y legítimo por la iglesia que fundó. El humanista Santo Tomás Moro, por el contrario, consideraba que ese divorcio, al no ser legítimo, es decir, al ser inhumano y egoísta, no podía ser declarado lícito por ningún parlamento ni legal por ningún Rey. Lo cual desató el odio homicida contra él.

No es cierto que, como muchos opinan hoy, basta con que algo sea legal para considerarlo lícito, justo y legítimo. Según ellos, cualquier ley aprobada por un parlamento elegido en democracia posee automáticamente licitud y legitimidad, con independencia de su contenido. Pero esa suposición, ese *positivismo jurídico,* abriría el paso a lo que Julián Marías llama «el totalitarismo "legal"». Si el parlamento alemán, después del triunfo mayoritario de Hitler, hubiese aprobado el exterminio de los judíos, esto hubiera sido igualmente monstruoso, sin sombra de legitimidad, porque ningún parlamento, ninguna potestad, aunque sea legítima, aunque sea democrática, puede legislar eso. Un ejemplo enorme de «totalitarismo legal» en nuestro tiempo es

> la autorización del aborto, la «licencia para matar» al niño que todavía no ha nacido. Sé muy bien que ello está autorizado por

54. Francisco, carta encíclica *Laudato si'*, p. 71.

> innumerables parlamentos, puesto en vigor por muchos gobiernos democráticos. Espero que pronto resultará evidente que se trata de algo tan inaceptable como el exterminio de una fracción de la población, *no deseada.* He dicho que la *aceptación social* del aborto —no su práctica ocasional, excepcional, con conciencia de culpabilidad— es lo más grave que ha ocurrido en el siglo XX.[55]

Ningún poder puede legislar para hacer algo inhumano. E inhumano también es el aborto, en cuanto supone el exterminio de una parte de la población no deseada, como asimismo es inhumana la secesión o independencia de un miembro del cuerpo político de una sociedad interdependiente (no tiene *derecho a decidir separarse).*[56]

Como vemos, la denominación que acuñamos, *Humanismo jurídico,* tan sumamente útil por ser muy esclarecedora, nos permite fundamentar el derecho, la moral y la política; por el contrario, el llamado *iusnaturalismo,* concepto tan problemático, justificaría que hubiera, *por naturaleza,* hombres superiores (los de una determinada *natio,* naturaleza, nación) o inferiores (los todavía no nacidos) a otros.

Suele decirse que lo natural es el modo de ser de cada cosa. Pero el modo de ser más propio del *hombre humano* es precisamente escapar de la sumisión a que lo empuja su mera naturaleza: siendo el animal más desvalido, se protege, se defiende siempre de su naturaleza, o la cultiva, con el vestido, el calzado, las gafas o el audífono; incluso se eleva gentilmente, por encima de ella, venciendo sus instintos o impulsos, educándolos, entrando dentro de sí, siendo *hombre interior* para encontrar la verdad. Con su vida hace toda una metafísica porque va más allá de su sola naturaleza o física. «La "cultura" es lo que el hombre añade a su *natura*».[57]

55. J. Marías, «Totalitarismo "legal"»: *ABC,* 19 de junio de 1987, p. 3; y *La Vanguardia,* 19 de junio de 1987, p. 5.

56. Sobre ambas cuestiones remito, de nuevo, a mis libros *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida* y *Nacionalismo y Cristianismo,* respectivamente.

57. J. Ortega y Gasset, «De Europa "Meditatio Quaedam"», en *Obras completas,* vol. 10, *op. cit.,* p. 99.

Es tan interno a todos nosotros el que hay un derecho y, por tanto, una ley universal, que cuando nos hacen o presenciamos alguna injusticia exclamamos en español, llenos de humanísima indignación (irritación y fuerte enojo provocado por un hecho no digno, al que miramos justamente como «indigno»): «¡No hay derecho!» *(That's not right!,* gritan los angloparlantes). Porque lo más injusto es que no haya derecho que nos ampare; como tiene que haberlo y nos lo pisotean, alertamos de que no lo hay, ya que otros le han dado la espalda a ese derecho que es tan evidente incluso para quienes se lo saltan.

Hasta hablamos de Estado de derecho cuando «hay derecho» que nos ampara a todos: ese Estado es aquel que se rige por un sistema de leyes e instituciones ordenado en torno a una Constitución o πολιτεία *(politeía),* la cual es el fundamento legítimo de la convivencia humana de todos los ciudadanos, que se someten a las justas normas de esa Ley de leyes. Cualquier ley debe estar sujeta o referida a esa Constitución, garante de la dignidad humana y de la igualdad de todos los ciudadanos, no al deseo inhumano de un dictador o de un secesionista.

Como dice Felipe VI, «el respeto a la ley nunca ha sido —ni es ni debe ser— un simple trámite, una mera formalidad; una alternativa. En su raíz más profunda, respetar la ley es la fuente de legitimidad y la exigencia ineludible para una convivencia democrática en paz y libertad».[58] Más aún:

> Sin democracia, el derecho no sería legítimo; pero sin derecho la democracia no sería ni real ni efectiva. Por ello, no tiene sentido, no es admisible apelar a una supuesta democracia por encima del derecho, pues sin el respeto a las leyes no existe ni convivencia ni democracia, sino inseguridad, arbitrariedad y, en definitiva, quiebra de los principios morales y cívicos de la sociedad.

58. Palabras de Don Felipe VI en el acto de entrega de despachos a la LXV Promoción de la Carrera Judicial (Barcelona, 23 de julio de 2015).

> Que no hay libertad sin leyes se ha sabido siempre. Así como también que sin leyes no puede haber democracia. Por ello ley, libertad y democracia se encuentran unidas en el mejor pensamiento que ha producido la cultura universal. [...] Aristóteles ya advirtió que sin leyes no puede haber democracia, sino demagogia. Cicerón nos diría que somos esclavos de las leyes para poder ser libres. Y en nuestra época Octavio Paz nos ha recordado que sin democracia la libertad es una quimera. [...] Porque el derecho es el mejor camino para el logro y mantenimiento de la paz; un derecho justo que esté integrado por normas e instituciones que impidan los excesos del poder, protejan a las minorías, amparen a los más necesitados y aseguren por igual las libertades ciudadanas.[59]

Puede haber falsos derechos, conjuntos de leyes inhumanas, normas injustas, pero el verdadero derecho no tiene nada torcido, que se aparte de la justicia, que no contribuya a beneficiar al hombre.

Todas estas consideraciones, sin embargo, no suelen encontrarse en los manuales llamados de *Filosofía del derecho, Teoría del derecho o Derecho natural,* lo cual ha causado un enorme descrédito a este, que sigue sirviéndose inercialmente de categorías anquilosadas, no aptas, no repensadas con mayor acierto para abordar la presente cuestión desde otra perspectiva que ensayamos aquí y que consideramos la apropiada.

Por otro lado, el naturalismo de los sofistas de todos los tiempos intenta convencer diciendo que la ley —mera convención entre los hombres, resultado del derecho del más fuerte— sigue a la naturaleza, y que la fuerza bruta construye el derecho. Por eso hay tantos derechos y leyes diferentes.

Debido a que la denominación *Derecho natural* es tan equívoca, a que no se ha acuñado otro término libre de prejuicios y de falsas interpretaciones y, sobre todo, a que no se ha pensado lo suficiente sobre el asunto, hoy está en auge el llamado *positivismo jurídico,* que niega que el derecho se funde en la dignidad absoluta

59. Palabras de Felipe VI en la clausura del Congreso Mundial del Derecho (Teatro Real de Madrid, 20 de febrero de 2019).

de todo hombre, alguien racional y político, y sostiene que la comunidad determina el contenido del derecho sin tener en cuenta la ley moral universal o la virtud de la justicia: lo que cuenta es solo la capacidad de vigencia de una ley.

Por todo ello, es menester hacer un largo esfuerzo intelectual para superar la perspectiva del naturalismo. Los griegos, siempre girando en torno a la idea de la φύσις *(phýsis)*, estaban tan obsesionados por ella que una y otra vez tropiezan y no pudieron ir más allá. Lo mismo les ocurrirá a los escolásticos.

En nuestra nueva filosofía del derecho habría que superar ese lastre centrípeto del concepto de naturaleza, el cual es apropiado para describir «qué» es el hombre, pero no «quién» es. Tanto el animal como el hombre son naturales en el sentido de que son organismos físicos o que tienen un repertorio de instintos determinados por su especie. Pero la persona no es solo «qué» o «algo» (su naturaleza), sino principalmente «quién» o «alguien»: su historia *da razón* de aquel que se va haciendo, biográficamente, al ir descubriendo, mediante la educación, el λόγος *(lógos)* interior, que enseña la moral, la justicia o el derecho universales.

Según Jérôme Lejeune, el ser humano, «en el noble sentido de la palabra, no se limita al hecho puramente biológico de pertenecer a la especie humana. Cuando se dice de un hombre: "este es humano", ello no significa solo que es miembro de nuestra especie (lo cual es evidente), sino que posee además una cierta actitud ante los otros que permite llamarlo "humano". Esta actitud consiste justamente en respetar a quienes no serían capaces de forzarnos a hacerlo». Dicho de otro modo, «el grado de civilización se mide exactamente por la atención con que ella trata a los más débiles de sus miembros: todo el dinero, todos los cuidados, todo el amor dispensados a los más desprotegidos son el precio exacto que debe pagar una sociedad para permanecer verdaderamente humana. No hay otra definición. La civilización no se mide por el número de frigoríficos y la potencia de los cohetes».[60]

60. E. González Fernández, *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, *op. cit.*, pp. 75-76.

Sigue diciendo Lejeune que pretender en el niño gestante que «el sueño de la existencia oscura no es el de un hombre es un error de método. Pues si todos los razonamientos no pueden conmover, si toda la biología moderna parece insuficiente, si incluso se rechazasen átomos y moléculas, e incluso todo eso no pudiera convencernos, un solo hecho lo podría. Esperad algún tiempo». Y el «que tomabais por una mórula informe, os dirá algún día que era y se convierte, como vosotros, en un hombre». Porque «el ser humano se elabora en un silencio obscuro, en una incansable esperanza». Para «hablar sobre su derecho a realizarse y para concretar sobre el respeto que sus semejantes le deben sería necesario elevarse por encima de la medicina para llegar a la moral o incluso a la política».[61]

Una máxima dice así: «*Infans conceptus pro nato habetur...* Todo hijo concebido debe considerarse como nacido..., siempre que su interés esté en juego. La sabiduría jurídica se había anticipado a la biología molecular afirmando que el niño es heredero, incluso antes de nacer. En tanto que la madre esté embarazada, se nombra, en tal caso, un "custodio del vientre"».[62]

A los sofistas de todos los tiempos les interesa manipular para que el hombre se vea —envilecido, sin dignidad— como una mera naturaleza determinada por unos instintos bárbaros. Pero si se educa para liberarse de esa visión naturalista, el hombre, guiado por el *Lógos* como luz verdadera que ilumina a toda persona, descubrirá la verdad, la virtud, las normas morales, el derecho y la justicia. El que haya tantos derechos y políticas diferentes, más o menos justos, se debe a que, según sea más o menos plena la educación, habrá más o menos derechos y políticas humanistas.

El Papa Francisco afirma lo siguiente: «Es preciso un proceso constante de *humanización*». Para lograr «el bien de la paz es necesario ante todo educar para ella, abandonando una cultura del conflicto, que tiende al miedo del otro, a la marginación de quien piensa y vive de manera diferente». ¿Cómo lograr el objetivo am-

61. Ibíd., pp. 143-144.
62. Ibíd., p. 38.

bicioso de la paz? «El camino elegido por el Consejo de Europa es ante todo el de la promoción de los derechos humanos, que enlaza con el desarrollo de la democracia y el estado de derecho». En el centro de este ambicioso proyecto político se encuentra «la confianza en el hombre, no tanto como ciudadano o sujeto económico, sino en el hombre como persona dotada de una *dignidad trascendente*».[63]

No olvidemos que la palabra derecho deriva de la voz latina *directum,* que significa «lo que está conforme a la regla, a la ley, a la norma», es decir, conforme a la regla, a la ley y a la norma humanistas, que van más allá de la naturaleza tantas veces inhumana.

Dicho con otras palabras: esa regla, esa ley o esa norma están inscritas no en la sustancia física del hombre, sino en su esencia interior, que es lo más propio de él. «Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones» (Jer 31,33). *Dieu et mon droit,* lema de Reino Unido (que adoptó Enrique V a comienzos del siglo XV), nos ilustra acerca de cómo con Dios cada hombre tiene salvaguardado su derecho. Con Dios siempre hay derecho. Si me aparto de mi interior me separo de Dios y, por tanto, de mi derecho. Y entonces todo otro derecho será inhumano. Y la justicia, injusta.

Recordemos uno de los lemas de los Estados Unidos: *In God we trust.* El otro, gracias a esa confianza, hace referencia a que de muchas personas se puede hacer un cuerpo social y político: *E pluribus unum.* Parecido al lema belga: *L'union fait la force.* Y el lema renacentista, no nacionalista, de España invita a ir más allá de la mera naturaleza, como impulso para abrir fronteras entre los hombres: *Plus Vltra.*

Según el Concilio Vaticano II, la «mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común».[64] Desde esas palabras volvemos a subrayar el nuevo concepto de derecho, ley y política humanistas. Solo con la educación podrá descubrirse

63. Discurso del Santo Padre Francisco al Consejo de Europa (Estrasburgo, 25 de noviembre de 2014).

64. Constitución pastoral *Gaudium et spes,* p. 73

ese «sentido interior», que es universal: *in interiore homine habitat veritas.* Y la verdad es que, entrando dentro de nosotros mismos, todos hallamos la justicia, en cualquier lugar y tiempo. Cualquier *hombre interior* es bueno y es impulsado a ser benevolente con los demás. Pero cuando vivimos fuera de nosotros mismos, desde el *hombre exterior,* desde la mera naturaleza, superficialmente, instalados en las fuerzas brutas instintivas, entonces, alterados, nos comportamos mal, con egoísmo.

Resulta enormemente problemático asentar el derecho y la ley en la naturaleza, calificada como *salvaje* por Rousseau, el cual piensa que ese derecho y esa ley son antinaturales. Para nosotros, en cambio, el derecho y, consecuentemente, la ley son propios de todo hombre y, en este sentido, *humanistas,* lo contrario de bárbaros o salvajes. Porque sin derecho y sin ley no se puede vivir humanamente.

El hombre, en efecto, no puede hacer su vida humana si no entra dentro de sí mismo: en este interior, abandonando así su estado de alteración deshumanizadora, encuentra el νόμος *(nómos)* que orientará su quehacer. La confianza que el Humanismo tiene en todo hombre se basa en que este —incluso el más bárbaro o primitivo— es capaz, mediante ese esfuerzo cultural que es el ensimismamiento, de conseguir la humanización que le permite conocer su más propio *haber* esencial: la verdad que lo *hará* verdaderamente libre.

De ahí que la política de los Estados deba tener, sobre todo, una misión pedagógica. Especialmente los medios de comunicación deberían dedicarse a hacer esa pedagogía que consiste en *informar* (formar dignificando con la verdad), pero no en deformar, mentir o envilecer mediante ciertos programas televisivos o de radio, así como mediante ciertos periódicos, que lo que hacen es embrutecer o deshumanizar. Se da el hecho gravísimo de lo que Gabriel Marcel denomina *los hombres contra lo humano,* utilizando «técnicas de envilecimiento». Parece llegada la hora de hacer ver que a un Estado de derecho le asiste el derecho para defenderse de quienes quieren destruirlo desde dentro mediante tales *medios de confusión.* Estos medios constituyen fuerzas deshumanizadoras que, mane-

jadas por los sofistas de todos los tiempos, con muy poderosos medios económicos, son mucho más peligrosas que las agresiones provenientes del exterior de los mismos países civilizados.

Según Ortega, los «filósofos del siglo XVIII, que se creían enemigos de Aristóteles y de los escolásticos, pese a su petulancia, eran siervos de la gleba aristotélica». Creían que el hombre «es siempre el mismo». Creían «en la naturaleza del hombre; por tanto, que este tiene una *natura* —una *phýsis.* Pero esto es lo que para Aristóteles era la "sustancia" de lo que se mueve, de lo que cambia. *Phýsis, natura,* es la forma especial que la sustancia adopta en lo cambiante». Pero el hombre «no tiene una *phýsis,* una naturaleza, como acaso la tienen el animal, la planta y el mineral». El «siglo XVIII es fiel a su maestro, el XVII, en la convicción de que el hombre posee últimamente una "naturaleza", un modo de ser definitivo, permanente, inmutable». Y por eso se hablará de «una religión natural» o de «un derecho natural».[65]

Algunas ideas (pensemos en la de que la ley y el derecho sean consideradas naturales, en lugar de esenciales) «que han solido entenderse como propias del Cristianismo, si se mira bien se ve que de cristianas tienen muy poco: casi todas ellas son adherencias griegas». Se «trata de herencias estoicas o neoplatónicas». No «emergen del Cristianismo ni son fieles a su inspiración profunda; aparecen en él, pero son ideas griegas, adherencias históricas como tantas otras, unas valiosas, otras no tanto; su origen se encuentra en las escuelas socráticas, más aún postaristotélicas, en la filosofía griega y romana».[66]

Según ello, hemos de preguntarnos si no resultan equívocas las expresiones «ley natural», «derecho natural» o «iusnaturalismo», que utilizamos constantemente, pero que fueron acuñadas por el estoicismo, cuyo ideal es vivir según la naturaleza: *vivere secundum naturam,* κατὰ φύσιν ζῆν *(katà phýsin zên).* El sabio acepta su naturaleza como tal, y así se amolda enteramente al destino,

65. J. Ortega y Gasset, «Pasado y porvenir para el hombre actual», *op. cit.*, p. 780.

66. J. Marías, *La felicidad humana, op. cit.*, p. 88.

al hado cósmico que arrastra; es inútil resistirse a él. *Sustine et abstine*, soporta y renuncia. El concepto de *deber* no existe en el estoicismo. Así lo considera Séneca: «Pues es la naturaleza quien tiene que guiarnos; la razón la observa y la consulta». Es «lo mismo, por tanto, vivir felizmente o según la naturaleza».[67]

El título περὶ φύσεως *(perì phýseos)* había sido, antes del estoicismo, el más tradicional y repetido en la literatura filosófica griega. Por ejemplo, esa era la denominación que encabezaba los 37 libros de la obra capital de Epicuro y el poema filosófico de Empédocles. No hay un tema más pagano que ese sobre la naturaleza. Alrededor de un siglo antes que Séneca, Lucrecio escribió su enorme poema *De rerum natura,* donde expone la filosofía epicúrea y con el que canta que «a cada especie de seres le ha sido fijado un término para crecer y mantenerse en la vida, y puesto que la naturaleza ha sancionado con sus leyes lo que puede cada una y lo que no puede, y nada cambia, al contrario, todo permanece constante».[68]

Al paganismo le complace mucho hablar —como hace Cicerón— de «la cuestión referente a la naturaleza de los dioses».[69] Es curioso cómo el concepto de «naturaleza de Dios» —como ya vimos— será capital en la vieja *filosofía cristiana.*

El empirismo inglés volverá a subrayar la idea de la «naturaleza humana» *(the human nature);* posteriormente lo harán sus continuadores franceses de la Ilustración. «El derecho natural nace de una filosofía: la que niega lo sobrenatural, lo divino, y sustituye por el orden inmanente de la naturaleza la acción y la voluntad personales de Dios».[70]

La expresión «Natural Law» (ley natural, iusnaturalismo) figura en los escritos de los pensadores británicos Locke y Hobbes, y de ellos pasó a los Estados Unidos de América, lo cual ha contribuido aún más a su difusión y arraigo. La obra más importante

67. Séneca, *Sobre la felicidad,* Madrid, Alianza, 2001, p. 60.

68. Lucrecio, *De la naturaleza,* Lib. I, 584-589, Barcelona, Alma Mater, 1962, vol. 1, p. 33.

69. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses,* Lib. I, Madrid, Gredos, 2000, p. 57.

70. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715), op. cit.,* p. 227.

de Hume se titula *Treatise of Human Nature (Tratado de la naturaleza humana).* De manera inercial, todos solemos utilizar esa terminología sin repensarla. Hasta hablamos de «persona física» para diferenciar la nuestra de las jurídicas, como si la humana se constituyera solo con el «qué» del cuerpo físico (según el viejo principio de que se da la individuación por la materia).

Acaso hoy sería necesario hacer ver que, precisamente para subrayar el *contenido* de lo que se conoce como «ley natural», no resulte apropiada esta expresión, la cual —aunque se explique que «naturaleza» significa «modo de ser»— hace referencia, en realidad, al exterior de la persona, a su *continente* orgánico, a su sustancia física o biológica. Ese *contenido* debería ser repensado desde el concepto de «hombre interior».

El estado del hombre de nuestro tiempo (al vivir como otro —*alter*— que sí mismo) es de *alteración,* que dificulta la entrada en sí, que hace posible la despersonalización —inducida por tantas técnicas de envilecimiento— y que se ha deslizado también entre los cristianos. Hay que entrar en esa interioridad. San Agustín habla del «hombre interior», contrapuesto al exterior: *Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* («No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad»).[71] San Anselmo se refería al hombre insensato, *insipiens,* ἄφρων *(áphron* en el griego de LXX), el que está fuera de sí o enajenado, invitando a la entrada en sí mismo, a la plena posesión.

Desde esta nueva perspectiva del Humanismo, que supera lo que se conoce problemáticamente como *iusnaturalismo,* habría que hablar de «ley humanista», de «derecho humanista» y hasta de política y de economía «humanistas». Estos términos nos los ha sugerido el Papa Francisco: «El futuro nos exige también una visión humanista».[72]

Como recordamos al comienzo de este libro, el Concilio Vaticano II se refería a que «está naciendo un nuevo Humanismo».

71. Agustín, *De vera religione,* 39, 72, *op. cit.,* p. 141.

72. Francisco, Discurso en el Teatro Municipal de Río de Janeiro (27 de julio de 2013).

E incluso el Código de Derecho Canónico establece que el obispo debe «mostrarse humano»: *cum humanitate.*[73] Si se pide esa humanidad con quienes no estén en comunión plena con la Iglesia católica, es lógico esperar al menos igual humanidad con quienes solicitan declarar nulo su matrimonio canónico. Si no tuviéramos esa humanidad se incurriría en un totalitarismo «legal». La tolerancia es «la actitud propia de toda alma robusta». Conviene «que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad».[74]

Por otro lado, hay que contar con el contexto y las intenciones cuando Jesús declara la indisolubilidad del matrimonio, que dice respondiendo a una pregunta que le hicieron unos fariseos para ponerlo a prueba: «¿es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa?» (Mt 19,3). Si se respondiera afirmativamente, en esa sociedad machista la mujer quedaba expuesta, por el capricho de su marido codicioso, egoísta y deseoso de otra, a quedarse en la calle, sin casa, sin sustento alguno, humillada, a la intemperie, completamente desprotegida, tratada como un objeto, según la Ley de Moisés. La respuesta de Jesús es concorde con su afán por proteger a la mujer, que tiene tanta dignidad como su marido, o más.

La mala interpretación de ese pasaje ha dado lugar a aplicar abstractamente unas normas omitiendo la consideración de las situaciones individuales o de los casos de conciencia. Hasta hace poco tiempo el comportamiento que se exigía a una mujer era de absoluta sumisión y obediencia al marido, hiciera lo que este hiciera. Debía resignarse a que su esposo fuera un déspota, un tirano o incluso alguien mucho peor. En 1583 Fray Luis de León expresaba su adherencia a esta vigencia en *La perfecta casada,* libro con pretensiones moralizantes, pero en muchos aspectos inmoral. La superación de esa vigencia podrá hacer de la familia —como enseña el Concilio— «escuela del más rico Humanismo».[75]

73. Canon 383, 3.
74. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote, op. cit.,* pp. 52-54.
75. Constitución pastoral *Gaudium et spes,* 52.

Suele clamarse contra lo que es llamado «desnaturalización» del matrimonio, pero esta es una pretensión tan imposible como la «desmaterialización» de la materia: más adecuado sería hablar, como diagnóstico en estos tiempos críticos, de la deshumanización del matrimonio o de tantas otras realidades. Incluso los homosexuales (que hay en todos los lugares, tiempos y culturas) se reirán u ofenderán cuando se les diga que su orientación resulta *contra naturam,* porque ellos la consideran naturalísima, su modo propio de ser.

Es preciso comprender bien todo eso porque «a lo largo de la historia, sin interrupción desde el siglo XVIII, se han ido sucediendo equipos que se han dedicado a la empresa de "reducir" al hombre a lo no propiamente humano. Una serie de "relevos" han borrado el carácter personal del hombre, lo han visto como un "organismo", sometido a las meras leyes naturales "físicas, biológicas, económicas", sin el decisivo atributo de la *libertad* y la consiguiente responsabilidad».

> Se lleva mucho tiempo intentando que los hombres pierdan de vista su condición única de personas, que se vean como organismos, reducidos a las otras formas de realidad que existen en el mundo; a última hora, reductibles a lo inorgánico, mera realidad sin ninguna *irrealidad* inseparable e intrínseca en forma de *proyecto,* de futuro. Por supuesto, sin libertad, sometidos a las *leyes naturales* «físicas, biológicas, sociales, psíquicas, económicas», susceptibles de toda manipulación desde todas esas instancias.[76]

Son naturales el ciclo de las estaciones, la ley de la gravitación universal, el cauce de los ríos o la circulación de la savia y de la sangre, pero también los desastres naturales, las enfermedades, la selección natural con su ley del más fuerte o la de la adaptación de las especies, y entre los hombres tantos impulsos o instintos inhumanos que necesitan ser educados.

76. J. Marías, *La perspectiva cristiana, op. cit.,* pp. 116 y 123.

De ahí que tanto insistamos en la necesidad del verdadero Humanismo, de la entrada en sí mismo o ensimismamiento, para descubrir de este modo lo más propio del hombre que, en el caso que ahora nos ocupa, es ser imagen de Dios (Amor, Logos, Verdad), capaz de descubrir la verdad dentro de él, y en ello estriba su más propia esencia, haber, hacienda o agenda, lo contrario de una ley exigida desde fuera.

No olvidemos que «la plenitud de la ley es el amor» (Rm 13,10). La barbarie natural se va venciendo gracias a la cultura del derecho que progresivamente hace realidad el cántico *Pax hominibus bonae voluntatis. «Homines ex natura hostes* —solía repetir Spinoza».[77] Si —según Ortega— «la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *Homines ex cultura amici».*[78]

Se es cristiano cuando un hombre pasa del lugar y del estado natural de su nacimiento (la nación, donde se nace, que viene del latín *natio)* al lugar espiritual y al estado sobrenatural, gracias al Humanismo, de su Renacimiento *(renatio).* Por tanto, a los cristianos cabría darles el nombre de *renacionalistas,* o sea, *renacentistas* (en este sentido, los nacionalistas viven todavía en el viejo estado natural, ajenos a lo que es el Cristianismo; de la misma forma, el nacionalismo es incompatible con el Renacimiento y es lo contrario del Humanismo).[79] Vuelvo a llamar la atención sobre cómo la *vieja filosofía* cristiana, tan naturalista, ha actuado como catalizador para muchos nacionalismos.

El «hombre interior» [ἔσω ἄνθρωπον, *eso ánthropon]* encuentra complacencia «en la ley de Dios [νόμῳ τοῦ θεοῦ, *nómo tou Theou]*; pero percibo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi razón» (Rm 7,22-23). Luego entonces se trata aquí de esa ley natural, o de los miembros, que lucha contra la ley de Dios o racional encontrada en el hombre interior y que, al ir más allá de la naturaleza, podría recibir la denominación de *ley renacentista.* «Tenéis que nacer de nuevo» (Jn 3,7). Precisamente, la cultura, el

77. J. Ortega y Gasset, «Personas, obras, cosas», *op. cit.,* p. 101.
78. Íd., *Renan,* en *Obras completas,* vol. 2, *op. cit.,* p. 43.
79. Cf. E. González Fernández, *Nacionalismo y Cristianismo, op. cit.,* p. 81.

derecho y la política cultivan ese hombre interior para que rija con elegancia al exterior o natural. La *cultura animi* —cultivo del alma, concepto tan querido por los humanistas desde Juan Luis Vives— es —en palabras del Papa Francisco— el «auténtico Humanismo cristiano»,[80] que permite descubrir el *nómos* en ese hombre interior para que rija con elegancia al exterior o natural. No olvidemos que, según Juan Pablo II, el «hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura».[81]

Aun «cuando nuestro hombre exterior se vaya desmoronando, nuestro hombre interior se va renovando día a día» (2Cor 4,16). A esta renovación, cultura, cultivo o cuidado (con el consiguiente descubrimiento progresivo del derecho y de la ley en nuestro interior) llamamos *humanización,* causa del Humanismo jurídico.

2. Nueva teoría del conocimiento

Acabamos de ver hasta qué punto la razón no es «instantánea» en el hombre, sino que requiere modos de fundamentación adquiridos mediante la cultura, el ensimismamiento, el Humanismo en definitiva. Por ello, las etapas hacia este Humanismo hacen posible el *incremento* de la razón, que no está «dada» instintivamente, porque no consiste en una facultad natural de que el hombre disponga como si ella fuera un mecanismo psicofísico que funcionara a la manera de lo que es, por ejemplo, nadar para un pez. «La razón acompaña a todos los hombres, pero no su ejercicio»,[82] que puede ser inferior al que se esperara para vivir una vida verdaderamente humana. Resulta entonces contradictorio y hasta genera confusión hablar de *razón natural.* Mejor calificativo suyo es *esencial,* porque sin la razón no hay verdadero hombre; se trata de su haber, bien, patrimonio, hacienda y agenda. Otros cuatro calificativos que le

80. Francisco, exhortación apostólica *Evangelii gaudium,* 68.
81. Juan Pablo II, discurso en la UNESCO, París, 2 de junio de 1980, 6.
82. J. Marías, nota 8 a Séneca, *Sobre la felicidad, op. cit.,* p. 44.

convienen a la razón son: *preternatural,* porque va más allá de la naturaleza o dimensión física de la persona y, por tanto, se trata de una *razón humana;* e incluso *sobrenatural,* porque es una «razón divina».[83] Cada hombre es libre de encontrar este *don sagrado* dentro de sí y responsable de hacerlo incrementar.

No hay que confundir la mera inteligencia con la razón. La primera no es privativa del hombre: los animales la poseen en muy diferentes grados y formas. La razón, en cambio, es *humana* y, como hemos dicho, *divina.* Ante el hecho de que la persona sea capaz de incrementar su humanización y divinización, cabe hablar de un *progreso* de la razón, de una efectiva racionalización del hombre. «Lo que pasa es que en general el hombre razona poco».[84]

No resulta razonable considerar, como muchos hacen, que la razón se equivoque. La *divina razón* nunca puede fallar. Es imposible que esa fuerza de Dios en el hombre haga que este se engañe. La equivocación se da, eso sí, cuando el hombre usa poco su razón, cuando la olvida, la oscurece o la debilita. Nunca puede estar en conflicto con la fe, sino todo lo contrario: la fe necesita absolutamente de la razón, y la fuerza de esta conduce a la fe.

Repitamos que la relación del hombre con la razón no consiste primariamente en poseerla, sino en necesitarla, en buscarla, en esforzarse por su conquista y ejercicio. Si el hombre vive personalmente, desde sí mismo, y no de manera inercial, sin dejarse llevar de sus instintos, impulsos naturales, presiones sociales o gregarias, entonces es «posible el incremento de la razón, que no está "dada" de una vez para todas, porque no consiste en una "facultad" de que el hombre disponga, sino en la dilatación de la vida misma, que va creando su instrumento de comprensión».[85] Y «como la vida es capaz de incremento, en el sentido más preciso del término, cabe hablar con el mismo rigor de un progreso de la

83. Heráclito, fragmento 646, en *Los filósofos presocráticos, op. cit.,* p. 230.

84. J. Marías, «La razón contemporánea, entre la desesperanza y la esperanza», en VV. AA., *Simposio «La cultura y la esperanza cristiana». Actas,* Córdoba, Cajasur, 1999, p. 44.

85. Íd., *Razón de la filosofía, op. cit.,* p. 134.

razón, de una efectiva racionalización del hombre».[86] Esa se realiza en muy diversos grados, que le permite conocerse a sí mismo, a los demás, a Dios, a la entera realidad.

Ortega dijo graciosamente que el hombre, de quien se dice que es el animal racional, lo primero que hizo en la prehistoria fue procurar «perderla —lo cual, como es excesivo, nos hace ya sospechar que el hombre no comenzó por ser racional y no está tan claro como se supone que lo sea todavía».[87]

Todo cuanto acabamos de afirmar sobre la razón debe decirse también del amor, siempre unidos: no hay razón sin amor, y viceversa. La razón, que busca la conexión general de la realidad, es obra del amor. Pero lo que ocurre muchas veces es la manipulación (y por tanto su falsificación) de la razón por la maldad. Solo el amor garantiza el recto funcionamiento de la razón. En realidad, esta no es tal si no es amorosa.

Mediante la interpretación (inclusión en la unidad de cada realidad), tanto el amor como la razón brotan y crecen. El racionalismo y el irracionalismo (los cuales suelen arrinconar a la interpretación) han contribuido a considerar que la razón y el amor se oponen.

El amor no es ciego: es perspicaz. La *nueva filosofía cristiana* no está de acuerdo con la idea de la «ceguera» del amor, porque este es inseparable de la razón, y recuerda que Dios es λόγος *(lógos,* razón) y ἀγάπη *(agápe,* amor); consiste en las dos realidades. El hombre, creado a su imagen y semejanza, tiene o participa de ambos bienes, que debe descubrir, cultivar, incrementar. La interpretación —que brota asimismo de Dios— impulsa a todo hombre a unir la razón al amor, a referir la una al otro, a mostrar que, lejos de ser opuestas e inconciliables, son inseparables y se postulan recíprocamente. Al igual que la razón, el amor es tarea que cada hombre debe alcanzar progresivamente. Razón, amor e interpretación no nos son dados de balde, ni funcionan inercial o automáticamente en nosotros

86. Íd., *Introducción a la filosofía, op. cit.,* p. 211.

87. J. Ortega y Gasset, *La razón histórica [Curso de 1944],* en *Obras Completas,* vol. 9, *op. cit.,* p. 646.

como si fuéramos máquinas programadas, sino que es menester conquistarlos y ganarlos.

No siempre el hombre posee en grado necesario razón, amor e interpretación, sino que *necesita* tenerlos, sin los cuales no puede vivir *humanamente*. Además, vivimos siempre de una interpretación (esclarecimiento) de la realidad y, en concreto, de lo que para cada uno de nosotros son la razón y el amor. Como interpretar es orientarnos, la verdadera interpretación siempre nos orienta hacia el amor y la razón. Ya el poner nombre a las criaturas es comenzar a interpretarlas (y, por tanto, a amarlas y a razonar sobre ellas).

La vieja *filosofía cristiana* se refiere al alma intelectiva o racional del hombre como si fuera su peculiaridad, pero habría que añadir que esa alma es también amorosa. Por ello suele definirse al hombre como *animal rationale,* pero casi nunca es interpretado como *animal amorosum,* realidad que apenas se ha tomado en serio y se ha pasado por alto en la mayor parte de la historia del pensamiento.

La conexión entre amor y razón es esencial o inseparable, pero la filosofía desde los presocráticos se centró en descubrir otro principio, esta vez *racionalista,* de explicación: la *naturaleza,* como si fuera un absoluto más allá del hombre, al que se consideraba sometido irremediablemente a su arbitrio. Ahora bien, el Cristianismo llevó a ver el mundo como *criatura,* realidad fundada en la de Dios, que crea e interpreta por amor y con razón, enorme verdad cuyas consecuencias debemos seguir pensando.

Desde esa óptica resulta coherente que San Pablo diga: «os habéis despojado del hombre viejo, con sus obras, y os habéis revestido de la nueva condición que, mediante el conocimiento, se va renovando a imagen de su Creador» (Col 3,9-10).

A diferencia de los griegos, el Cristianismo interpreta que Dios no es una cosa, ni una sustancia, ni una naturaleza (aunque muchos cristianos suelan utilizar rutinariamente estos conceptos). Es personal; no solo, por ello, *tiene* amor y razón, sino que *consiste* en serlo porque es Dios: se trata de su verdadera esencia (esta, para la vieja *filosofía cristiana,* era su existencia o naturaleza). El hombre, criatura suya, es de condición racional y amorosa, no es una sustancia autosuficiente, sino alguien indigente, menesteroso

del amor, de la razón, de la interpretación: necesita a Dios y a sus criaturas. La naturaleza, por el contrario, desconoce la intimidad, la amistad, la razón, la interpretación o el amor, realidades que permiten al hombre comprender.

Frente a la vieja, la *nueva filosofía cristiana* debe recordar que el Evangelio enseña que cada oveja —es decir, cada hombre— conoce a su pastor, al igual que este conoce a aquella. Claramente, afirma esta comunión o mutuo conocimiento, pero no de manera indirecta o desviando la atención del entendimiento (después de conocer directamente lo universal) a los «fantasmas» impresos en la sensibilidad. «Pues el Dios que dijo: *Brille la luz del seno de las tinieblas* ha brillado en nuestros corazones, para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo» (2Cor 4,6).

Según esta nueva lógica comprendemos mejor por qué Dios, con su *divina razón* amorosa, se ocupa de cada una de sus criaturas: un solo individuo de entre los incontables de cada especie es para él único, insustituible, irrepetible, conocido por su propio nombre; al Creador le importa tanto la esencial mismidad de cada uno que quiere, salva y hasta comparte su realidad cambiante, mudable, no idéntica.

Para conocer a la persona, no hay que recurrir a los genes, al qué, a lo que es fijo, sino a la vida biográfica (temporal y por ello cambiante), al quién que se llega a ser mediante el esfuerzo del amor, de la razón, de la interpretación, que logran un crecimiento del hombre.

El amor no consiste en fusión, identidad o posesión, conceptos apropiados para las sustancias, sino en donación razonable de uno mismo. Ni la persona es «idéntica» (sino que es «la misma»), ni puede hablarse de fusión más que de metales, ni los enamorados quieren disolver su personalidad o absorber la del otro, sino al contrario: lo que interesa es la persona amada en su realidad única, su presencia y su figura.

El *amor razonable* lleva al incremento de la realidad de cada hombre, que es más persona en la medida en que ama y razona profundamente. Gracias a la inhabitación, si se pudiera hacer una

especie de radiografía personal de cada uno, encontraríamos a otra persona dentro del hombre a la que ama. Esa otra persona, o en su caso el mismo Dios habitando en el hombre, forman parte de su realidad. Se produce así un injerto. Si cuando una planta recibe un injerto da frutos diferentes, cuánto más ha de esperarse esto del hombre. Recordemos que como «el sarmiento no puede dar fruto por sí, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros, si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos; el que permanece en mí y yo en él, ese da fruto abundante» (Jn 15,5).

Las cosas o sustancias tienen un ser fijo, reductible a su naturaleza inmutable, cuyo conocimiento es abstracto en la conclusión de un silogismo. En cambio, cada persona no tiene un ser ya hecho, sino que se está haciendo, es irreductible a su naturaleza; su modo de ser es vivir, consiste en hacerse. Por ello es imposible conocerla mediante un silogismo de la lógica del razonamiento abstracto, que establece primacía a la sustancia segunda, universal, común a muchos individuos.

El amor, la razón y la interpretación son experiencias radicales, históricas, en que consiste el verdadero principio de individuación por el cual cada persona es quien es. No se consiguen sin el *ensimismamiento,* la entrada en uno mismo, la residencia en la propia intimidad, cima de la realización de la persona. En cambio, por no atreverse a entrar en uno mismo, la falta de amor, de razón y de interpretación reducen al hombre a un nivel inferior.

Todo lo cual significa una renovación respecto de las viejas teorías del conocimiento. A pesar de que para Aristóteles la sustancia primera —el individual, concreto, plenamente real— ocupe el primer plano en su filosofía, realizó en su *Metafísica* un giro sorprendente, en cierto modo brusco y algo desconcertante, porque proclamó que el conocimiento auténtico es de lo universal. Y así volvió a Platón a pesar de su discrepancia contra él. Aristóteles considera que lo anterior y primero de nuestro conocimiento es siempre el singular y concreto, del que nos dan noticia los sentidos; pero lo anterior y primero lógicamente para él es lo universal aunque sea lo posterior en nuestro conocimiento.

Si de hecho todo conocimiento arranca de lo singular y sensible, la concepción aristotélica depende de la platónica, según la cual todo εἶδος *(eîdos)* es anterior y más conocido comparado con el singular, que es solo una participación de aquel en el mundo sensible. Para Aristóteles y Platón, lo universal es más importante que el singular; este ha de ser entendido a partir de aquel. Pero ¿es posible ese conocimiento acerca de la persona en su carácter de singular, de unicidad (calidad de único) y de irrepetible? Porque nos encontramos con la necesidad de saber quién es ese alguien absolutamente singular que es cada uno de nosotros y que es Dios.

La vieja teoría del conocimiento nos resulta artificiosa, y tan alejada de la realidad que, a pesar de su absoluta confianza en la percepción sensible y en la abstracción, estas no le dieron a Aristóteles el conocimiento de unos conceptos tan universales como los de rotación y traslación de la Tierra, el más auténtico ὑποκείμενον *(hypokeímenon)* o ὑπόστασις *(hypóstasis)* de los que habitamos en ella.

Según esa vieja teoría del conocimiento, como ya apuntábamos al comienzo de este libro, el entendimiento elabora los conceptos a partir de los datos suministrados por las percepciones sensibles, que no son universales. ¿Cómo se pasa de la individualidad de las percepciones sensibles a la universalidad de los conceptos? Mediante la abstracción, que convierte en universales las representaciones sensibles particulares. Recordemos que, según esa tesis, la percepción sensible deja en la imaginación o fantasía una imagen o fantasma; el entendimiento agente actúa sobre esos fantasmas despojándolos de sus elementos individuales (la materia determinada, que es distinta en cada miembro de la especie) y haciendo posible el conocimiento mediante la formación de conceptos universales. El entendimiento agente no es una potencia cognoscitiva, sino abstractiva. Tomás de Aquino piensa que lo que el entendimiento posible conoce primaria y directamente es lo universal: este entendimiento solo conoce a los seres en su individualidad de una manera secundaria e indirecta al desviar su mirada hacia las imágenes particulares.

En todo caso, para Aristóteles el conocimiento científico requiere fijeza, estabilidad y necesidad de los objetos en los cuales se basa su certeza. Solo puede llegar a constituir ciencia el co-

nocimiento intelectivo, capaz de producir el concepto universal (καθόλου, *kathólou)* con los caracteres de fijeza, estabilidad y necesidad. Porque el conocimiento científico lo es de la esencia (οὐσία, *ousía;* τὸ τί ἦν εἶναι, *tò tí ên eînai),* debe responder a la pregunta «¿qué es?» (τὶ ἐστί, *tì estí)* y expresar en su definición (ὁρισμός, *horismós)* esa esencia. Es un conocimiento universal (καθόλου, *kathólou),* fijo, inmutable, necesario.

Hay que preguntarse si la metafísica es ciencia como las demás. Es mucho más importante que una simple ciencia; se trata de otra clase de conocimiento, muy superior y que interesa mucho más que el conocimiento que proporciona, por ejemplo, la física. Pero, aparte de ello, se comprenderá que cualquier persona no tenga amor a lo universal, a la esencia abstracta, a la llamada sustancia segunda, al concepto como tal; amamos al individual concreto y único, que da razón de sí mismo para que, interpretándolo con el mismo amor, accedamos a su conocimiento.

La *divina razón,* depositada en nosotros con la fuerza del amor y de la interpretación, permite un incremento en la comprensión, que es conocimiento claro, íntimo, inhabitación o comunión de Dios y de sus criaturas.

Al Buen Pastor le importa cada oveja singular, que es única, conocida hasta por su nombre. Para él, cada criatura es alguien irrepetible, que no se ha dado ni volverá a darse jamás en toda la historia. Por eso es insustituible. Y también por eso aquel pastor no sería feliz sin ella, si esa concreta oveja le faltare.

Si *todo el que ama hace conocer a Dios,* lo evidencia y manifiesta con razón. Quien ama posibilita ese conocimiento razonable a sí mismo y a los demás. Hace así su *hacienda,* auténtico significado de la voz *esencia,* propia para referirse a quienes aman: porque proyectan a su Creador. En cambio, las cosas o los seres deshumanizados son sustancias ajenas al querer, sustratos sobre los cuales se ha construido, vanamente, la mayor parte de una filosofía y, por tanto, de una teología que impiden conocer a Dios y a sus amorosas criaturas.[88]

88. Cf. E. González Fernández, *Conocer a Dios, op. cit.*

Cuando en un desierto divisamos de lejos a un hombre, sea mujer o varón, aun de cualquier raza, enseguida caemos en la cuenta de que, a pesar de nuestra lejanía, es un hombre. Podemos hacer de él, en la distancia, una *descripción.* Lo *identificamos* por su aparente *naturaleza humana:* tiene notas limitadas, muy pocas, finitas. Cuando nos acercamos a él *interpretamos* que es enormemente diferente porque se viste de manera distinta, habla otra lengua, se comporta de otro modo, tiene otra cultura, otra manera de ser y de vivir, realidades que *dan razón* de ese hombre al que debemos *amar.* Vamos descubriendo su *mismidad* y *unicidad:* tiene notas ilimitadas y casi infinitas.

En cambio, cuando en el mismo desierto divisamos a lo lejos un animal, no sabemos de cuál se trata, se escapa de nuestra *identificación* y de toda *descripción limitada:* si es un perro, cuando nos acercamos a él, a pesar de su enorme diferencia con otros perros por razón de su raza tan diversa, de su distinto tamaño y pelaje, se comporta igual que todos los perros del mundo: ladra, mueve el rabo, gime, olfatea, se sacude con identidad instintiva. Ya lo podemos *identificar* mediante una *descripción limitada:* a pesar de su enorme diferencia física respecto de otros perros, se trata inconfundiblemente de la *naturaleza* de un perro. Esta naturaleza del perro, a diferencia de la del hombre que antes veíamos a lo lejos, en la del animal resulta evidente de cerca.

Parece entonces que lo universal, el concepto, la especie o naturaleza solo podría ser aplicado lejanamente en el caso del hombre distante, pero de cerca no nos sirven de nada esas categorías. Lo cual indica que la vieja lógica actúa en la distancia, desde una abstracción naturalista que afirma la invariabilidad o congelación de los conceptos universales, lejanos, uniformes y generales, con una delimitación que no tiene en cuenta la concreción casi infinita de la mismidad y unicidad de cada hombre. Paradójicamente, aun actuando en la distancia, proclama el conocimiento directo de eso que aparece en la lejanía, mientras que de lo cercano dice poder conocerlo solo de manera indirecta. ¿No sería más lógico decir eso al revés?

Esa vieja lógica, actuando en la distancia, opera por generalización, y su teoría es el naturalismo: para este, todas las realidades

son «objetos» que deben reducirse a sustancias de la naturaleza. Cada hombre es, en último término, lo mismo que un tigre o un rinoceronte, un ente físico que tiene su nacer, su crecimiento, su muerte, sus leyes biológicas a las que está sujeto.

La misma palabra *teoría* (del verbo griego θεωρέω, *theoréo*, que significa mirar) nos invita no solo a ver, sino a mirar. Es decir, se trata de acercarse a la persona en su concreción verdadera y luminosa, cuidando de su propia mismidad y unicidad, para conocerla mejor con la luz de la razón amorosa: «el que obra la verdad, se acerca a la luz» (Jn 3,21).

En realidad, todo hombre, movido por la curiosidad, quiere conocer cómo han vivido los demás en tiempos pasados y cómo viven sus contemporáneos. Por esa divina curiosidad, el hombre se acerca a cada mismidad única, busca conocer a los demás y encuentra conmovido otros modos de vida, de comportarse, de construir y de habitar, de limpiarse, de cuidarse, de pensar, de hablar y de escribir, de comunicarse y de divertirse, de amar, de por qué reír y de por qué llorar, de alimentarse y de descansar, de adornar su vida con las artes, de creer en Dios y de rezarle, de morir y de pervivir en el más allá.

Al encontrar otras formas de vida distintas de la suya, lo normal es que, si ejercita su razón, su amor y su interpretación, el hombre se asombre y se entusiasme por ellas, aprenda de ellas, se cultive con ellas, incorpore a su propia vida aquello que considere valioso que tienen los demás. A esto llamamos Humanismo. Es lo que, por ejemplo, hicieron los romanos respecto de los griegos; lo que seguimos haciendo siempre que, por esa curiosidad, nos encontramos, cada uno, con otra persona, cercana o lejana en el espacio o en el tiempo.

Hasta hacemos museos para imaginar (recreación interpretativa) la vida de otras personas lejanas en el tiempo; los visitamos, acercándonos a ellos, boquiabiertos, con la misma curiosidad, y con esta amorosa curiosidad razonable se escriben y se leen las biografías de los antepasados, escuchamos con emoción su música, admiramos alegres las obras de arte que nos han legado. Es lo que debe repetirse a lo largo de la historia cristiana, porque es lo

que nos pide Dios: imitar su cuidado, su custodia y cultivo. Cuando no se hace así sobreviene la barbarie o deshumanización, que significa, en definitiva, el alejamiento, la desatención, el descuido.

Preguntémonos por esa fundamental condición humana que se llama curiosidad, que brota de su raíz: *cura,* el cuidado, la preocupación. Un hombre curioso es propiamente un hombre cuidadoso: hace con amor y razón lo que tiene que interpretar, no se despreocupa sino que se preocupa de su ocupación.

No se comprende lo humano más que contando una historia, razón cuyo amor nos permite interpretar; esa historia, desde la perspectiva cristiana, resulta capital en el Evangelio, donde el Maestro se refiere siempre a ella y narra —para que comprendamos bien y aprendamos a hacer obras buenas— tantas parábolas de historias diferentes, que son comunicadas y comprendidas admirablemente por los hombres de todos los tiempos, lugares, lenguas y culturas.

Porque Jesús conoce bien cómo es el hombre, que siempre (desde que es niño) se entusiasma ante la narración; esta

> narración en su sentido más lato es un instrumento que nos permite enriquecer fabulosamente la vida, que sin ella sería de increíble simplicidad y pobreza. De ahí la perenne torpeza del utilitarismo, la miopía de los moralistas de vía estrecha, siempre obsesos con su enemiga a la ficción. Son gentes que creen que se pierde el tiempo leyendo novelas o yendo al cine; cuando es precisamente tiempo lo que se gana, tiempo condensado y comprimido, centenares de años de posibles vidas, mágicamente resumidos y abreviados en las páginas o en la pantalla. Gentes que no saben que la forma suprema de educación, de *paideia,* fue entre los griegos la poesía homérica; y hoy es *paideia* también, y de la más profunda, la novela que se lee en el *metro* y hasta el cine de sesión continua.[89]

89. J. Marías, *La imagen de la vida humana*, Buenos Aires, Emecé, 1955, p. 32.

La comprensión de un hombre a quien tengo delante requiere de mi interpretación: la razón y el amor hacen que yo imagine interpretativamente su biografía y quién es en realidad. Es decir, esa persona a la que quiero conocer vive en un tiempo concreto, pertenece a una determinada sociedad, con unos gestos, acciones y expresiones singulares, que me permiten interpretarla principalmente mediante la narración de su historia, que *da razón* de tal persona y que hace ir conociéndola cada vez mejor.

A los cristianos nos llega el Evangelio no en forma de generalizaciones, de tesis abstractas y universales, sino de historia en que se narra lo que hizo Cristo, lo que le pasó y lo que contó él mismo para hacerse entender, a fin de enseñar la verdad, mediante esas otras narraciones que son las parábolas. Ese género que es la narración *da razón* para que interpretemos y comprendamos con amor.

Pero para conocer la realidad se han dado principalmente dos explicaciones. La primera, la tabla cerina de la que hablan Platón y Aristóteles: el conocimiento es impresión, según el realismo. Para la segunda, el conocimiento es conciencia, según el idealismo. Ambas, desde nuestro punto de vista, se alejan de la realidad concretísima, que es comprendida mediante la narración de su historia que *da razón.*

La manera de conocer antigua y medieval es percepción sensible: solo se percibe lo que *está ahí,* puesto en la experiencia sensible. La percepción es solamente de lo real y presente. Pero si el hombre fuera solo un ser de percepción sensible, atenido a realidades presentes, no conocería más que cosas: la persona necesita imaginar realidades que *no están ahí* y, por tanto, no se pueden percibir con la experiencia sensible, sino con la insensible. Necesitamos, en definitiva, interpretar la concreta realidad que tiene infinitas notas.

Por su parte, la manera idealista de conocer es tener conciencia. El supuesto básico de Husserl —culminación del idealismo— es que la realidad se constituye en la conciencia de ella. Pero esa expresión envuelve, como mostró Ortega en fecha increíblemente temprana, un error: la realidad absoluta no es la conciencia. Nunca encuentro la conciencia, sino la concreta realidad. El fenómeno primario no es «yo tengo conciencia de» (un dato inconexo, insu-

ficiente para que yo pueda interpretar), sino «yo con la realidad», que es concretísima y a la que interpreto desde sus infinitas notas.

La fenomenología, en lugar de *vivir* la percepción, la contempla: elimina o suspende así lo *ejecutivo* para atenerse al fenómeno, para contemplarlo. Esto lo reprocha Ortega —cuya posición consiste en la superación de las cosas— por lo que implica de cosificación: no podemos convertir a una persona en una cosa.[90]

Con su razón amorosa, el hombre se abre a la realidad para que pueda, en vista de sus infinitas notas, tan concretas, *percibir interpretándola* y, por tanto, *comprenderla, aprehenderla o concebirla.* Esto significa una radical novedad con respecto a la teoría del conocimiento vigente en la vieja *filosofía cristiana,* que asignaba a la razón una función restringida, la de aplicar el principio de causalidad o la de enlazar juicios formando raciocinios. Ese funcionamiento de la razón debía ser sometido a crítica para evitar su uso incontrolado o abuso. Así como la *sensibilidad* y el *entendimiento* estaban sujetos a sus propias reglas, en cambio se pensaba que la *razón* tendía a descontrolarse; la función que le asignaba Kant era la de derribar ilusiones; ella no debía tener otro objetivo o realidad propia que pudiera conocer. Lo cual viene a demostrar, de paso, algo que no sabemos si el propio Kant llegara a intuir: que cada realidad personal, tan ilimitada (esos *postulados* que son Dios o el alma), está pidiendo a la razón que interprete sus infinitas notas.

En la vieja lógica, la *razón* no podía *percibir,* facultad reservada a la *sensibilidad* (pasiva), ni tampoco podía *concebir,* facultad reservada al *entendimiento* (activo o agente). Menos aún podía *interpretar* (facultad relegada y cuya posible función parecía efectuar el entendimiento cuando se convertía a los fantasmas impresos en la sensibilidad, el raciocinio en los juicios o cuando aplicaba el principio de causalidad).

La *nueva filosofía cristiana,* sin embargo, considera que la razón (rescatada de su descrédito) *percibe interpretando* e *interpreta per-*

90. Cf. E. González Fernández, «Fenomenología y cosificación», en *Julián Marías, apóstol de la divina razón, op. cit.,* pp. 326-359.

cibiendo (tanto lo sensible como lo insensible) y, en consecuencia, concibe activamente. Para la vieja, el concepto no se daba desde la percepción (solo admitida la sensible), que siempre era pasiva, sino mediante una artificiosa operación mecánica: cuando el entendimiento «activo» abstraía lo universal del fantasma individual impreso en mi fantasía y luego lo concebía en el entendimiento pasivo.

Para la *nueva filosofía cristiana,* por tanto, la razón conoce lo material y lo inmaterial. También conoce directamente al individual (antes la función del conocimiento directo de lo universal se reservaba al entendimiento, que podía conocer solo indirectamente al individual). Afirma además que la actividad de la razón amorosa nunca puede ser abusiva ni descontrolada: todo incremento suyo nos humaniza y diviniza cada vez más.

Por ello, la razón percibe y concibe activamente, aunque tal razón ha solido ser entendida como muy distinta de la percepción y de la concepción debido a varios motivos. Primero, porque la percepción ha sido entendida como de lo *sensible* sin admitir percepción de lo *insensible.* Segundo, porque se ha considerado que la percepción es *pasiva:* la sensibilidad se limitaba a recibir datos sensibles que eran impresos en ella. Tercero, porque la idea de que el verdadero saber es de lo universal (conocido directamente por el entendimiento agente) ha descalificado a la percepción en la medida en que aprehende o concibe *individuales.* Cuando se repara en que la realidad es individual y, por ello, está esencialmente afectada por la circunstancialidad, se altera el punto de vista: esa realidad individual es percibida, aprehendida, concebida y resulta conocida en un proceso interpretativo que nunca acaba porque tiene infinitas notas.

Percepción y concepto tienen, desde esta perspectiva, íntima conexión. La palabra *percepción* significa *coger, apresar, aprehender.* Luego percibir es concebir. Y el concepto es el verdadero instrumento de la percepción o captación de las realidades. No basta la sensación o impresión: solo la visión mediante el concepto es una visión completa. La visión, entonces, es a la vez sensación y concepto. Eso esclarece el sentido primario de «reunir» o «recoger» del término griego λέγειν, del cual procede λόγος, razón (la idea de conexión está en la raíz misma del concepto de *lógos):* «que no

andéis ya, como es el caso de los gentiles, en la vaciedad de sus ideas, con la razón a oscuras y alejados de la vida de Dios; por la ignorancia y la dureza de su corazón» (Ef 4,17-18).

«Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar».[91] Es decir, la «percepción es interpretativa, y la interpretación es perceptiva».[92]

Sobre el pasivo «ver» sensible hay un ver que es mirar: el ver intelectivo, interpretativo, que descubre lo que no está patente y completa lo manifiesto con sus dimensiones que van más allá de lo «dado» a los sentidos, desde las realidades no visibles hasta Dios. Un pasaje de Ortega ha escandalizado a algunos, olvidados del texto de San Pablo (Rm 1,20): «Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras». La expresión es particularmente significativa: lo invisible de Dios se ve y entiende; literalmente, *se ve entendido.* En griego es aún más claro: νοούμενα χαθορᾶται *(nooúmena khathorâtai).* Es decir: el «ver que es entender», el «ver examinando», el «ver dándose cuenta», el «ver observando»; en definitiva, el «ver interpretando». Esto solo puede hacerlo la razón.

Prueba de ello es que, a pesar de que nuestra percepción sensible nos dé que el Sol sale y se pone, estos fenómenos los interpretamos culturalmente sabiendo que es la Tierra la que se mueve. No olvidemos el miedo de Copérnico (y de su editor) ante la publicación de su obra *De revolutionibus orbium coelestium,* la cual, al romper con el sistema geocéntrico aristotélico, le hubiera ocasionado una enorme persecución en una sociedad en que la autoridad de Aristóteles era indiscutida y casi sagrada.

La razón permite comprender la realidad: descubre e incluye las múltiples conexiones que constituyen el tejido de lo real. Tal razón exige darse cuenta de la realidad y descubrir las conexiones

91. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote, op. cit.,* p. 115.
92. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación, op. cit.,* p. 555.

entre sus elementos integrantes, sin tomarlos aisladamente, como si no tuvieran que ver unos con otros: se trata de los conceptos universales. Un concepto aislado de una realidad aislada no tendría sentido. Lo decisivo es que el concepto (que contiene todo lo que una realidad es en relación con las demás) se refiere a las realidades en su conexión. Además, el concepto no puede suplantar la realidad.

Como dice Ortega, lo «general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto».[93]

La persona no puede contentarse entendiendo solo con su percepción sensible, de manera pasiva e instintiva, como los otros animales no racionales, sino que necesita interpretar: descubrir la conexión entre los diversos elementos, incluidos los inexistentes, anticipados en esa imaginación o interpretación.

No basta la percepción sensible, que solo aprehende un objeto presente. Tampoco basta la descripción, que solo da notas o datos inconexos. Es menester no la vieja razón abstracta preinterpretativa, sino la integrada por la percepción sensible y no sensible (interpretación o representación personal imaginativa).

De tal manera que el conocimiento de alguien concreto (ficticio, tal como es mostrado por la novela, el teatro, el cine; o real, tal como es mostrado por la biografía, la historia) solo es posible mediante la razón narrativa; el único modo de hablar de mi vida es contarla. Mi historia *da razón* de mí para interpretarme con amor.

Esto «manifiesta que no concuerdo con Aristóteles, con los escolásticos ni, en general, con la tradición filosófica que han gritado siempre *individuum ineffabile*». De «un objeto estúpido como es un icosaedro se pueden decir muchas cosas con pocas palabras. Lo propio acontece con el átomo». Pero «una persona es asunto mucho más complejo y rico de contenido que el átomo o el icosaedro *porque* es mucho más real. De aquí que hablar de algo humano —sea lo que sea— es mucho más prolijo y exige muchas más palabras».[94]

93. J. Ortega y Gasset, «Vieja y nueva política» (Conferencia dada en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914), en *Obras completas,* vol. 1, *op. cit.*, p. 724.

94. Íd., «Pasado y porvenir para el hombre actual», *op. cit.*, p. 782.

Ocurre que el concepto de interpretación o imaginación, habiendo tenido tan mala fortuna en el pensamiento cristiano, todavía está lastrado con tintes peyorativos. Pero no se puede razonar y amar sin interpretar. A la razón y al amor les hace falta mucha interpretación (representación personal imaginativa), aunque siempre aparezca el resentimiento inhumano de los que no la tienen.

Gracias al descubrimiento actual sobre la imaginación o interpretación unida al amor y a la razón, «empieza a hacerse posible una comprensión filosófica del Cristianismo».[95]

Más que en la inteligencia en sentido estricto, la semejanza del hombre con Dios reside en su amor, razón e interpretación. El hombre es proyectivo, y el proyecto significa una realidad imaginada o interpretada. Si el hombre fuera un ser solo perceptivo de lo sensible, no podría conocer a las otras personas ni a su Creador. Una persona podría ver vagamente en las otras sus caras, sus manos, sus cuerpos y trajes, pero nada más. Con solo percepción sensible no es posible conocer. Pero cuando a la razón y al amor se une la interpretación, imagino o pongo detrás de esa realidad presente de los demás un pasado biográfico y una anticipación de futuro; conjeturo más o menos quiénes son, lo cual me permite conocerlos personalmente. Los gestos y expresiones de las criaturas me *dan razón* para que yo, amorosamente, traduzca o interprete. Y al mismo tiempo, yo tengo que proyectar quién pretendo ser, quién quiero ser; he de interpretarme o imaginarme como tal persona. Sin interpretación no hay razón ni amor; y sin estos últimos no hay aquella. Sin ninguno de los tres no hay Humanismo.

Pero la *vieja filosofía* cristiana considera que lo decisivo en el hombre es su alma racional, vista como órgano de conocimiento, sede del entendimiento agente, siempre ocupado en abstraer mecánicamente universales. Y considera que solo se es persona cuando esa alma intelectiva se une al cuerpo que se está formando en el seno materno.

Según esa filosofía, en la organización de cada cuerpo se observan las leyes naturales. Desde el primer momento no está dotado

95. J. Marías, *La imagen de la vida humana, op. cit.*, p. 84.

de alma racional. Para Aristóteles, el organismo se va modelando y organizando lentamente durante la vida intrauterina, a partir de una masa germinal. Consecuente con sus principios hilemórficos y su definición del alma, afirma que el embrión recibe sucesivamente formas sustanciales cada vez más superiores, en conformidad con el grado de perfección que va adquiriendo la materia organizada.

En cuanto al momento en que el embrión muestra configuración humana, distingue Aristóteles según se trate de varones o de «hembras»: los primeros tienen miembros bien caracterizados a los cuarenta días; las segundas, después de tres meses. Solo a partir de esos períodos se recibe el alma intelectiva.

Esta «tesis» de la animación retardada se basa en la definición aristotélica de alma: *la forma sustancial del cuerpo organizado.* Su razonamiento pretende demostrar la infusión tardía del alma racional, forma del cuerpo humano; por tanto, no puede existir antes de que el embrión adquiera organización específicamente humana. Estos principios llevan a la conclusión de que el alma racional no se puede unir con el cuerpo mientras este no tenga organización específicamente humana.

Si, para Aristóteles, la unión del alma racional con el cuerpo es la última fase del proceso generativo, y si este implica la preparación del embrión hasta adquirir forma y organización específicamente humanas, Santo Tomás admite esa «tesis» de la animación retardada. La tradición escolástica concluye que el alma racional no puede ser recibida en el óvulo fecundado, sino que tiene que ser infundida posteriormente, transcurridos esos períodos (discriminatorios para la mujer, considerada inferior) por Dios.[96]

Tradicionalmente se ha considerado que el hombre es un animal con una diferencia específica que es la racionalidad de su alma, distinta de la de los demás animales, y entonces el problema se trasladaba a la relación entre el alma y el cuerpo, perdiendo de vista que ambos constituyen una unidad: se identificaba al hombre con su alma intelectiva, la cual era infundida a un cuerpo (40 días para el varón, 90 para

96. Cf. M. Barbado, «¿Cuándo se une el alma al cuerpo?»: *Revista de Filosofía*, Instituto Luis Vives, CSIC, 4 (1943), pp. 7-60.

la mujer), y se consideraba que ese hombre *tiene* un cuerpo del cual usa como instrumento. «Iniciada esta actitud en la Escolástica, alcanza su forma madura en el cartesianismo y su expresión extremada en De Maistre. El alma, espíritu, *res cogitans* o *ego,* se identifica con el hombre, y se plantea de modo secundario la cuestión de su unión o relación con el cuerpo; el hombre, desde este punto de vista, *tendría* ciertamente un cuerpo, pero en manera alguna *sería* su cuerpo».[97]

Nota muy destacada del Humanismo es la de defender vigorosamente al niño en gestación, la persona más desvalida de todas, que es insustituible desde su concepción. A ello consagró enormes desvelos Julián Marías, a quien debemos considerar el iniciador de la *nueva filosofía cristiana,* el cual dice que muchos, manipulados por sutiles técnicas deshumanizadoras, «han sufrido una operación consistente en despojarlos de su antigua evidencia y sustituirla por un esquema abstracto, que se resiste a la intelección, pero queda enquistado en sus mentes, bloqueando su inteligencia, impidiendo el funcionamiento espontáneo de su razón».[98]

Ese funcionamiento espontáneo de la razón —luz divina, siempre unida al amor y a la interpretación, tan puesta en olvido por la deshumanización actual— hace considerar a cualquier persona que el aborto, la destrucción del niño gestante, es una «monstruosidad».[99]

Se trata de un planteamiento elemental sobre el aborto, fundado en la razón amorosa e interpretativa, que apela únicamente a la evidencia de la cercanía respecto de la persona única que está viniendo hacia su nacimiento: no es un mero individuo de una especie, sino un hombre individual, concreto, singular, *alguien corporal,* absolutamente nuevo e inconfundible, *quién* (alma) y *qué* (cuerpo) unidos desde el principio, y en esto el *apóstol de la divina razón* coincide con lo que demuestra el padre de la genética moderna, Jérôme Lejeune, el cual exclama que la unicidad está

97. J. Marías, *Introducción a la filosofía, op. cit.,* p. 358.

98. Íd., «Las palabras más enérgicas», en *El curso del tiempo,* vol. 2, *op. cit.,* p. 18.

99. Íd., «Una visión antropológica del aborto», *Cuenta y Razón* 10 (1983) p. 13.

demostrada científicamente desde la concepción.[100] Pocas veces ha habido mayor afinidad entre un científico y un filósofo.

Trasládese la argumentación aristotélica de los esclavos «por naturaleza» al tema del aborto: hay quienes, «por naturaleza», han de ser esclavizados desde el momento de su nacimiento debido a la diferencia de su cuerpo, y deben ser bárbaramente tratados. Cuando nazcan serán destinados a la esclavitud si son de otra raza. Y si tienen un defecto, entonces se abandonan o se eliminan. A ese abandono se denominaba antiguamente «exposición». «Poco importa que el aceptar el aborto sea lo más reaccionario que puedo imaginar, la regresión a formas de barbarie prehistóricas o de los albores de la historia, en que la exposición de los niños (a veces de las niñas solamente) era un uso aceptado».[101]

Hoy puede saberse durante el embarazo que un niño va a ser anormal «por naturaleza», y de este modo se le despoja, también bárbaramente, de la libertad de nacer:

> Con frecuencia se afirma la licitud del aborto cuando se juzga que *probablemente* el que va a nacer (el que *iba* a nacer) sería anormal, física o psíquicamente. Pero esto implica que el que *es* anormal *no debe vivir*, ya que esa condición no es probable, sino segura. Y habría que extender la misma norma al que llega a ser anormal, por accidente, enfermedad o vejez. Si se tiene esa convicción, hay que mantenerla con todas sus consecuencias; otra cosa es actuar como Hamlet en el drama de Shakespeare, que hiere a Polonio con su espada cuando está oculto detrás de la cortina. Hay quienes no se atreven a herir al niño más que cuando está oculto —se pensaría que protegido— en el seno materno; lo cual añade gravedad al hecho.

La «mera probabilidad de una anormalidad se considera suficiente para decretar la muerte del que está expuesto al riesgo de ser más o

100. Cf. E. González Fernández, «Unicidad desde la concepción», en *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, *op. cit.*, pp. 66-83.

101. J. Marías, «Las palabras más enérgicas», *op. cit.*, p. 16.

menos normal. Esta actitud no es nueva; ya se ha aplicado, y con gran amplitud, en la Alemania hitleriana, hace medio siglo, con el nombre de eugenesia práctica».[102]

Ante la tesis de los que dicen que el niño en gestación «no es un "quién" porque no tiene una vida "personal", habría que decir lo mismo del niño ya nacido durante muchos meses (y habría que volver a decirlo del hombre durante el sueño profundo, la anestesia, la arteriosclerosis avanzada, la extrema senilidad, no digamos el estado de coma)».[103]

Hay también un problema de falta de imaginación o interpretación: «Casi todas las ferocidades que la humanidad comete tienen como raíz la falta de imaginación». Ocurre así ante el «aborto, que reduce a una persona en camino hacia la vida a un crecimiento orgánico, un tumor». Bajo la óptica de la *materia signata* como principio de individuación, el niño gestante puede ser considerado como un mero trozo de materia o de carne, «un tumor que se puede extirpar y desechar». Se ha abierto camino en la mente de innumerables gentes la descripción «del niño-objeto, del *niño-tumor,* que se puede extirpar como un crecimiento enojoso. Se trata de obliterar literalmente el carácter personal de lo humano».[104]

La distinción decisiva entre *cosa* y *persona, qué* y *quién, alguien* y *algo, nada* y *nadie,* es clave. El *qué* de un niño deriva de sus padres, de sus abuelos, de todos sus antepasados, y también del oxígeno, el nitrógeno, el hidrógeno, el carbono, el calcio, el fósforo y todos los demás elementos que intervienen en la composición de su organismo. *Lo que* el hijo es se deriva de todo eso, es reductible a ello. Pero el hijo «no es *lo que es.* Es *alguien.* No un *qué,* sino un *quién,* alguien a quien se dice *tú,* que dirá en su momento, dentro de algún tiempo, *yo.* Y este *quién* no puede reducirse, es irreductible, a todo y a todos, desde los elementos químicos a sus padres». El niño es «un *tercero* absolutamente nuevo, que se añade al padre y a la madre. Y es tan distinto de *lo que* es, que dos ge-

102. Íd., «Una visión antropológica del aborto», *op. cit.,* p. 12.
103. Ibíd., pp. 11-12.
104. Ibíd., pp. 2-13.

melos univitelinos, biológicamente indiscernibles, y que podemos suponer "idénticos", son absolutamente distintos entre sí y cada uno de todo lo demás; son, sin la menor duda, "yo" y "tú".[105]

Si se piensa que «un niño con anormalidades no debe vivir, ¿por qué no esperar a que nazca y matarlo si es efectivamente anormal? ¿Y si la anormalidad sobreviene a cualquier edad? A veces pienso que Stalin y Hitler al final han triunfado».[106]

La falta de amor (y, por tanto, de razón y de interpretación) es uno de los mayores males de la humanidad, quizá el más importante. El odio, que fabrica inconexión y, por tanto, desconocimiento, es algo misterioso y aterrador, que contradice la condición amorosamente razonable del hombre, una inversión de lo humano.

Según Gabriel Marcel, esa falta de amor hace «cálculos antes de saber si ha lugar poner un niño "en camino"». En último término, «lo que no se hace por amor y para el amor termina invariablemente haciéndose contra el amor». Se «puede detectar un camino que va de los abortistas, que la clientela de Sartre frecuenta, a los campos de la muerte donde los torturadores se ensañan con un pueblo indefenso».[107]

Como vemos, la *nueva filosofía cristiana* (que aclara tantas realidades) invita a rescatar el imperio del amor, de la razón y de la interpretación en el hombre.

3. Confianza en la realidad: «somos necesarios»

Tradicionalmente, por desconfiar del mundo y del punto de vista (considerado erróneo) del hombre, insistiendo demasiado en nuestra contingencia, se ha partido de un esquema mental que pretende definir de manera previa y abstracta la realidad, suponién-

105. Ibíd., p. 11.

106. Íd., «La más grave amenaza», en *El curso del tiempo,* vol. 2, *op. cit.,* p. 266.

107. G. Marcel, *Los hombres contra lo humano, op. cit.,* pp. 55 y 64.

dola compuesta —a la manera pagana— de entes, de sustancias y accidentes, caracterizados por una universalidad y una necesidad que intentan paliar la desorientación ante el enigma del universo, visto como sin sentido.

Pero el Cristianismo enseña que la realidad ha sido creada por Dios; es fruto de su *amor efusivo* y, por tanto, lo manifiesta: como consecuencia, presenta una organización querida por su Creador, una estructura que debe ser descubierta, de manera que nuestras perspectivas sobre ella resultan verdaderas. El relativismo —contra el que tantos, llenos de temor, claman— es imposible como tal. Otra cosa es falsificar el propio punto de vista: ocurre cuando la persona se sitúa de espaldas a él, negándose a amarlo, a razonarlo, a interpretarlo.

El cristiano confía en la providencia divina, cuya «consecuencia es la esperanza de que la realidad tenga *sentido,* la creencia de que lo tiene y por eso puede buscarse e indagarse».[108]

Como

> el mundo ha sido creado por Dios, es inteligible *que sea inteligible,* pues es el resultado de una donación de una Divinidad que lo ha «imaginado» —si vale esta expresión evidentemente antropomórfica— en sus menores detalles o, si se prefiere, en la clave de su desarrollo. En la mente divina estaría todo lo real y todo lo posible, y por tanto le pertenecería al mundo una inteligibilidad que el hombre puede rastrear y parcialmente descubrir.[109]

El Cristianismo significa «la exaltación de la realidad. Dios es la realidad suma». La «creación es un acto de ese amor efusivo». El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, «es capaz de comprender la realidad, de escapar a su limitación para envolver en cierta medida el universo entero y hasta a su Creador».[110]

108. J. Marías, *La perspectiva cristiana, op. cit.*, p. 52.
109. Íd., *Razón de la filosofía, op. cit.*, pp. 287-288.
110. Íd., *Problemas del Cristianismo, op. cit.*, p. 54.

Ahora bien, la «realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, solo puede llegar a estas multiplicándose en mil caras o haces». Por ello, «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa». Como no se puede inventar la realidad, «tampoco puede fingirse el punto de vista». En consecuencia, «cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios». En vez de «disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual».[111]

Porque «*la perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo». Esta «manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía». Cada «*vida es un punto de vista sobre el universo*». La «realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única». Dios «está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes».[112]

En cambio, la abstracción —que caracteriza a la vieja metafísica— «consiste precisamente en la eliminación de la perspectiva concreta, aquella en que la realidad se constituye como tal».[113] Como esta realidad aparece en la vida de cada cual, se encuentra condicionada por su biografía, por su perspectiva o punto de vista.

Recuérdese lo que dijimos más arriba sobre el *absolutismo del intelecto,* la expresión de Dilthey: a la base de tal noción está la definición de verdad como *adaequatio intellectus et rei,* lo cual supone, en primer lugar, la independencia previa del entendimiento, de un lado, y la cosa, del otro. En segundo lugar, que la función del intelecto es obtener una especie de duplicación de la cosa, una idea,

111. J. Ortega y Gasset, *Confesiones de «El espectador»,* en *Obras completas,* vol. 2, *op. cit.,* pp. 162-163.

112. Íd., *El tema de nuestro tiempo,* en *Obras completas,* vol. 3, *op. cit.,* pp. 613-616.

113. J. Marías, *Antropología metafísica, op. cit.,* p. 152.

la cual cuando es correcta coincide con la cosa y se corresponde unívocamente a ella. Es decir, según esa concepción la realidad y la verdad son absolutas, de modo que una idea verdadera elimina toda otra posible acerca de la misma realidad. Por ello, la multitud de ideas que hay en la historia es indicio de la falsedad de casi todas. Pero, paradójicamente, esto también lleva al relativismo: porque cuando nos damos cuenta de que esos errores están fundados en las condiciones mismas en que, en cada circunstancia, se encuentra el intelecto humano, se relativiza toda verdad, se la anula.

> Ahora bien, una consideración atenta muestra, ante todo, que ni encuentro nunca las cosas aparte de mí, ni me encuentro tampoco yo —y, por consiguiente, mi inteligencia— aparte de las cosas. Esta presunta «independencia», que permitiría un subsecuente contacto y una «comparación» entre ambos elementos autónomos, es una mera *hipótesis,* que ninguna evidencia viene a justificar. Las cosas con que tengo que habérmelas, las que plantean problemas, aquellas respecto a las cuales necesito saber a qué atenerme; en suma, las que provocan la exigencia de la verdad, se dan en mi vida, como elementos o ingredientes de mi circunstancia, por tanto, aquí y ahora, en determinada perspectiva, una de cuyas dimensiones, como vimos, es la temporal. Solo así me es presente la realidad, solo así puedo referirme primariamente a ella. Lo que llamo *cosas,* lejos de darse de un modo abstracto y «absoluto», *incluye la perspectiva.*[114]

Por lo tanto, la perspectiva es un ingrediente de la realidad, y como las perspectivas posibles son muchas, esa realidad envuelve una multiplicidad de posibilidades. Como la perspectiva está definida por el tiempo histórico, la historia queda introducida en la realidad. Dicho en otros términos, la realidad es histórica. La forma más inmediata de la historización es la circunstancialización

114. Íd., *Introducción a la filosofía, op. cit.,* p. 136.

del pensamiento y del decir que lo expresa. Otra es las diversas interpretaciones de la realidad que recibimos de la sociedad o que producimos nosotros mismos.

> Pero esto quiere decir, a su vez, que ninguna verdad agota la realidad, que esta las desborda a todas, puesto que implica todas las perspectivas posibles, y la verdad es la presencia de la realidad misma, *en persona,* patente, *a mí, aquí* y *ahora,* es decir, en una perspectiva determinada, que no excluye en modo alguno las demás. La verdad descubre la realidad efectivamente, la ilumina, muestra lo que es, hace que sepamos a qué atenernos respecto a ella y que estemos en seguridad para hacer con ella nuestra vida; pero descubre lo que la realidad es *desde mi punto de vista circunstancial;* y esa verdad —que no es *mía,* sino de la realidad, porque esta es la que se manifiesta, que es, pues, rigurosamente «objetiva»—, para ser *la* verdad tendría que integrarse con todas las demás verdades posibles, igualmente «objetivas» y reales, obtenidas desde la totalidad de las perspectivas.[115]

Solamente parecen tener absolutividad las verdades abstractas, las cuales no se refieren a la realidad, sino a esquematizaciones de esta, a ciertos elementos obtenidos desde un punto de vista determinado y con formal eliminación de los demás, en lo cual consiste precisamente la abstracción.

> Lo que ocurre es que, por razones que sería largo enumerar, la lógica y la teoría del conocimiento han solido operar, durante siglos, con tenacidad sorprendente, con verdades abstractas, y casi nunca han descendido al pensamiento concreto, que tiene dificultades mucho mayores. Y esto ha hecho que se considere como propio de la verdad algo que solo pertenece a una clase muy particular y *secundaria* de verdades, y que únicamente tiene sentido en la consideración de la realidad «desrea-

115. Ibíd., p. 137.

lizada» que surge cuando el hombre se dedica a un menester especialísimo y nada primario en su vida.[116]

Las verdades no se excluyen porque ninguna de ellas agota la realidad, pero todas la conocen y la muestran. «La realidad se presenta al hombre y se constituye como tal en su vida desde una perspectiva determinada; y una de las componentes de esta es el momento histórico en que está situada».[117] Con la historia es posible *dar razón* de la realidad. Todo enunciado aislado, sin conexión histórica, es abstracto y, por consiguiente, «irreal», falso. La abstracción solo se interesa por los esquemas, pero el conocimiento real de lo humano necesita integrarse en la concreción de la vida, que es histórica.

Necesitamos saber a qué atenernos acerca de la realidad para hacer nuestra vida. «La verdad consiste, por tanto, formalmente en la patencia de la realidad, exigida por el modo de ser de la vida humana, y radica rigurosamente en esta».[118] Necesitamos poner en su patencia la realidad, dejándola ser, no alterándola, no haciéndola otra, sino respetándola en su mismidad o autenticidad, en su verdad. La verdad funciona como la *forma de autenticidad de la vida humana.*

En su primer libro, de 1914, Ortega planteaba el tema de la verdad como iluminación y descubrimiento. Afirmaba ya entonces que su nombre griego, ἀλήθεια *(alétheia),* significó descubrimiento y revelación, más precisamente desvelación, quitar un velo o cubridor. Es el primer texto en el que se hace un uso filosófico de la noción de *alétheia.* Los demás filósofos, a partir de 1927, con Heidegger en *Sein und Zeit,* no saben de dónde procede esa interpretación etimológica que se da como obvia. Julián Marías descubrió la más antigua discusión etimológica en el lingüista Teichmüller, recogida de su colega Leo Meyer en 1879, de la cual se sirvió Ortega en fecha tan temprana como 1914.[119]

116. Ibíd., p. 138.
117. Ibíd., p. 140.
118. Ibíd., p. 146.
119. Cf. mi libro *Julián* Marías, *apóstol de la divina razón, op. cit.,* p. 126.

Si el hombre hace que la realidad llegue a ser lo que ella misma es, esto quiere decir que esta se encontraba «alterada». Y si el hombre necesita la autenticidad o verdad para poder hacer su vida, esto significa a su vez que el hombre, a pesar de estar dentro de la realidad, se siente «extraño». A la peculiar «alteración» de la realidad corresponde esta «extrañeza» del hombre. Ya Platón y Aristóteles hicieron arrancar la filosofía de la extrañeza o asombro, que hace al hombre ejercer un quehacer muy concreto, nuevo en manos de los primeros filósofos, que es lo que se llamó *teoría* o contemplación. Lo que ocurre es que los griegos, «absortos en su descubrimiento, no se pararon demasiado a pensar *por qué* necesita el hombre conocer, por qué se siente extraño».

> De ahí esa propensión al pensamiento abstracto y a la huida de lo real. En Platón, el más puro exponente de la mentalidad griega, con su genialidad y su limitación, son notorios ambos caracteres, que lo llevan a efectuar, con escandalosa literalidad, con ese radicalismo propio del pensamiento, la *salida* de entre las cosas; Platón, resueltamente, las abandona, para poner su *mismidad* o *verdad* fuera de ellas, en un lugar celeste, el de las *ideas* eternas e inmutables. Y cuando Aristóteles, al caer en la cuenta de que la verdad es la verdad *de la realidad,* vuelve a cazar las ideas, que se habían escapado a lo alto, para aprisionarlas de nuevo en las cosas, vacila entre la evidencia de que la realidad es siempre individual y concreta, y la convicción de que la verdad es lo universal, idéntico e invariable; y de ahí su genial y problemática teoría de la sustancia, fundada, como toda la filosofía de los griegos, en el supuesto de que la *mismidad* o verdad es forzosamente *identidad.* Supuesto cuyo mantenimiento conduce en última instancia, inesperadamente, al relativismo.[120]

Cada perspectiva puede —debe— intensificarse para potenciarse y así enriquecerse todas mutuamente. Según Ortega, «Dios es

120. J. Marías, *Introducción a la filosofía, op. cit.,* pp. 147-148.

la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva. Ahora bien, la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos».[121]

Con ello Ortega «vuelve la espalda a la idea de perspectiva introducida en la filosofía contemporánea por Nietzsche, Vaihinger y Teichmüller y plantea la cuestión de manera distinta, casi opuesta». Lo cual

> nos pone a cien leguas de todo subjetivismo, de toda reducción de lo real al sujeto que lo mira; de todo «fenomenalismo», de toda proyección del sujeto y su punto de vista. Justamente se trata de lo contrario: de una realidad con estructura propia, rigurosa, a la cual hay que atenerse para alcanzar la verdad. La perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos a cada uno de sus rangos, es decir, hay una estructura de lo real, que solo se presenta perspectivamente, que necesita integrarse desde múltiples términos o puntos de vista, y que reclama *exactitud* en nuestra reacción.

Ortega toma la actitud opuesta a la de Nietzsche cuando pretende ponerse *jenseits von Wahr und Falsch*.[122] Repárese en que «perspectiva» es siempre *del* objeto, la que el objeto muestra; no es, por tanto, una construcción arbitraria subjetiva. Con esta teoría, Ortega pretende acabar con la idea, por una parte, de que conocer algo sea solo conocerlo absoluta y enteramente, y, por otra, que la alternativa a este conocimiento absoluto y entero sea el escepticismo; la doctrina del punto de vista quiere justo romper esta falsa disyuntiva porque la perspectiva es verdadero y real conocimiento del objeto.

> Mientras en Nietzsche o en Teichmüller, perspectiva se opone a realidad, significa apariencia, convención, ilusión que se des-

121. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote, op. cit.*, pp. 71-74.
122. Más allá de lo verdadero y de lo falso.

> vanece cuando se suprime la visión perspectivista, *en Ortega es la perspectiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad.* La falsedad consiste en eludir la perspectiva, en serle infiel, o en hacer absoluto un punto de vista *particular,* es decir, *olvidar la condición perspectiva de toda visión,* o, dicho con otras palabras, la necesidad de cada perspectiva de integrarse con otras, porque perspectiva quiere decir *una entre varias posibles,* y una perspectiva única es una contradicción.[123]

Cada persona debe saber apreciar su propia verdad, consecuencia de su insustituible perspectiva, así como las perspectivas y verdades de los demás. Sería inhumano sacrificar el propio punto de vista. Porque «renunciar al propio punto de vista es renunciar a uno mismo».[124]

Sobre la realidad caben muy diversas perspectivas, innumerables puntos de vista, no digamos sobre realidad tan ondulante como la humana. Ante la realidad se tienen posturas diferentes, visiones distintas.

> Como la verdad es una y está frente a nosotros, todo lo que veamos en ella es verdadero y tiene que concordar; a lo sumo, se puede distinguir el punto de vista, y puede ser diversa la apariencia; pero no cabe la falsedad: no puede haber una *visión falsa,* sino que la falsedad y el error son falta de visión, tiniebla en vez de luz. Por tanto, lejos de ser el error el gran supuesto —actitud de casi toda la filosofía moderna—, es un problema que es menester explicar. Lo normal es ver, puesto que la realidad está ahí y tenemos la razón para ello; la falsedad supone una anormalidad de la que será menester dar razón: la filosofía tiene que plantearse el problema de la sofística, como ya vieron con claridad Platón y Aristóteles.[125]

123. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación, op. cit.,* p. 510.
124. Íd., *Literatura y generaciones,* Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 111.
125. Íd., *La filosofía del padre Gratry,* en *Obras, op. cit.,* p. 197.

Cualquier hombre, por tanto, tiene su propia verdad porque tiene su propia perspectiva desde la cual mira la realidad. Es una cuestión visual. Al ser la vida circunstancial, la verdad también lo es. Cada verdad es parcial y debe completarse con las demás, ya que nadie —salvo Dios— puede abarcar con su vista toda la realidad. «Esas verdades, parciales, no tienen por qué excluirse mutuamente; en principio pueden completarse».[126] En cambio, si se inventa la realidad, peor aún si se la mutila, se la adultera, se la falsifica, sobreviene la discordia. Todo ello se sitúa en los antípodas de la intolerancia, porque las diferentes perspectivas son factores de integración y no de exclusión. El conjunto de perspectivas —visiones incompletas— es lo que puede lograr la visión completa, la visión más verdadera.

Si se «tiene presente que ninguna visión es integral, que por consiguiente ninguna verdad agota la realidad, lo cual no le impide ser rigurosamente verdadera, las discrepancias son acaso —no siempre— conciliables, y el fundamento del acuerdo tiene que ser la *realidad* misma mirada desde diferentes perspectivas que pueden y deberían hacerse convergentes yendo más allá de cada una de ellas».[127]

Además, a medida «que ingresan en nuestro horizonte perceptivo nuevas zonas y aspectos del mundo se incrementa el acierto de nuestra visión total, que se hace pálida, desvaída y borrosa a medida que se estrecha el campo visual, que puede llegar a una angostura patológica».[128]

Probablemente lo más grave que sucede en el mundo actual «es el descenso del sentido de la verdad. Hay individuos, grupos, organizaciones, cuya profesión es la mentira; a ella se dedican, la cultivan metódicamente, la difunden».[129] Se ha perdido la sensibilidad para la mentira, que se acepta pasivamente, raíz de casi todas las monstruosidades que nos agobian, particularmente de la

126. Íd., *El curso del tiempo*, vol. 2, *op. cit.*, p. 269.
127. Íd., *Razón de la filosofía*, *op. cit.*, p. 90.
128. Íd., *Entre dos siglos*, *op. cit.*, p. 304.
129. Íd., *El curso del tiempo*, vol. 2, *op. cit.*, p. 292.

discordia y hasta de la guerra. «El enemigo capital de la humanidad es la mentira».[130]

Es evidente la promesa evangélica «la verdad os hará libres», porque la verdad es la condición misma de la libertad, y el error —no digamos la falsedad— conduce a la servidumbre. Una gran parte de los males de este mundo —aquellos evitables porque dependen de las conductas humanas y no de la estructura de la realidad— proceden de las malas relaciones con la verdad. Quienes viven contra la verdad la consideran como enemigo que hay que evitar o destruir. La conexión entre verdad y libertad es evidente: «la una depende de la otra, y la falta de una pone en peligro la otra. Cada vez estoy más persuadido de que la causa más profunda de los males que padece la humanidad es la mentira».[131]

4. El hombre renovado

A lo largo de este libro hemos ido viendo, de diversas maneras, cómo esta *nueva filosofía cristiana* busca responder a una perenne invitación de San Pablo: «Despojaos del hombre viejo y de su anterior modo de vida» (Ef 4,22); «renovaos en la mente y en el espíritu y revestíos de la nueva condición humana» (Ef 4,23-24). Lo cual hace que, «aun cuando nuestro hombre exterior se vaya desmoronando, nuestro hombre interior se va renovando día a día» (2Cor 4,16).

El apóstol no habla de los nuevos sentimientos, de las nuevas opiniones, del nuevo pensar, ni siquiera de la nueva conducta del hombre, sino de *otro hombre,* el nuevo, conducido en el espíritu de la verdad por el amor y la razón, interpretado, gracias al mismo espíritu, como distinto del viejo.

A la razón el Cristianismo añade, de modo inseparable, el amor, vocablo que se repite continuamente en el Nuevo Testamento,

130. Ibíd., pp. 281-282.
131. Íd., *La fuerza de la razón, op. cit.,* p. 43.

muchísimo más que en cualquier otro texto conocido. La tarea interpretativa de incrementar la razón y el amor humanizan al hombre, hacen que vaya consiguiendo, paso a paso, lo que Dante denomina en su *Divina comedia* el «dolce stil novo»,[132] requisito de todo Humanismo.

Ese *dulce estilo nuevo,* motor de cualquier Renacimiento, manifiesta la renovación del hombre en la historia, y no se consigue sin esfuerzo porque suele pesar demasiado el estado natural de primitivismo. Siempre resulta inquietante la tosquedad que se observa en aquellos hombres demasiado apegados a la naturaleza: egoístas, agresivos, belicosos, *infernadores;* los individuos de las sociedades salvajes apenas sonríen; llevados por su mal humor, hacen una vida muy *inferior* a sus posibilidades, instalada en el «hombre exterior», inculta, solo ocupada de la caza, la guerra, la subsistencia física. Pero, en cierto modo, se trata de la continua tentación que todo hombre tiene de envilecerse, de recaer en la rudeza, de regresar a la barbarie y al paganismo, de propender a la deshumanización. En esto, justamente, consiste el *naturalismo,* la voluntad de reducir toda realidad a *naturaleza,* el deliberado empeño de situarse de espaldas a cualquier *Renacimiento,* la oposición a que el hombre se renueve o renazca.

En el manifiesto del Humanismo y del Renacimiento, Juan Pico della Mirandola escribe que nada es «más admirable de ver que el hombre». Es, en realidad, «el gran milagro». Los demás seres tienen «una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes». El hombre, en cambio, se encuentra «no sometido a cauces algunos angostos». Dios le dice: «para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieres para ti». Lo «que cada cual cultivare, aquello florecerá y dará su fruto dentro de él». Y «si anhelamos aquella paz que nos levante a lo alto», solo la filosofía «pondrá en paz de veras dentro de nosotros».[133]

132. D. Alighieri, *La Divina Commèdia,* Purgatòrio, canto XXIV, v. 57, *op. cit.,* p. 230.

133. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre,* Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 103, 104, 105, 106 y 112.

Renacidos a esa paz, «el buen humor lleva a la verdadera piedad, el mal humor al ateísmo. Si Dios es divinamente bueno, como lo es, pensemos en él en disposición apacible, más bien que con temor y amargura».

> Dios mismo no es trágico. Dios no es injusto como quieren los partidarios de la predestinación. Dios no tiene resentimiento, como quieren los que tienen miedo de las penas eternas. Dios no obliga a los hombres a ser interesados, hipócritas, como quieren los que practican la virtud en vista de recompensas futuras. Dios es la bondad, la caridad esparcidas por el universo: el que es caritativo y bueno se une a él. [...] La tolerancia es la esencia misma del Cristianismo. Pues si se carece de caridad, de dulzura y de benevolencia, ¿cómo se atreverá a llamarse cristiano? La fe obra por la caridad, no por el hierro y el fuego. Por algunas diferencias de opinión, de las que no se sabrá hasta el día del juicio final si son verdaderas o falsas, ¿ha de quemar el hermano a su hermano?[134]

La alteración consiste en estar fuera de sí, en llenarse de intolerancia. Hay una serie de «ascensos y descensos que sufre la humanización del hombre. Un exceso de sobresalto, una época de muchas alteraciones sumerge al hombre en la naturaleza, lo animaliza, esto es, lo barbariza».[135]

Precisamente, el *infierno* es empeñarse en descender a esa deshumanización. Desde el rencor contra la excelencia, uno se condena así al estado *inferior* de mera naturaleza, una especie de *regreso al jurásico,* alejado del amor, de la razón, de la interpretación. Consiste en el apegamiento a lo viejo, al arcaísmo, dando la espalda al futuro y, por tanto, a toda innovación. Es un estar perdido entre las cosas, en una existencia completamente natural, es decir, trivial, inauténtica, impersonal, no humana. El sustancialismo, que

134. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715), op. cit.,* pp. 250-255.

135. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, op. cit.,* p. 427.

tanto gusta —al modo del falaz universo aristotélico— de lugares estancos o definitivos de reposo tras el movimiento, no es capaz de entender que solo se podrá salir de ese estado *inferior* con el esfuerzo progresivo, futuro, de reparar el daño causado, desde la caída, mediante el cuidado o la cultura, que posibilita ascender, adquirir humanización, volver a uno mismo, abrirse a la tolerancia, «actitud propia de toda alma robusta».[136]

El término *cultura* proviene del verbo latino *colo* (que significa cultivar o cuidar), del cual procede el supino *cultum*. Originalmente se aplicó al trabajo del hombre en la tierra. Mediante tal trabajo, la tierra produce los frutos requeridos por la necesidad del hombre. Al principio cazador y luego pastor, el hombre inició después el cultivo de la tierra y llegó a ser agricultor. *Agrum colere* significa cultivar el campo. De ahí procede «agri cultura», cultivo del campo.

A ese primer significado agrícola se unirá pronto otro: el hombre, en su práctica religiosa, hará un culto a los dioses, *cultus deorum* (cuidado de los dioses), y construirá templos, cuidando estas mismas construcciones con lámparas de aceite, ofreciéndoles sacrificios para aplacar su supuesta cólera o para que fueran propicios; se creía que se enfadaban si se descuidaba ese culto ritual y externo. Por eso San Pablo dirá: huid de la cultura de los ídolos (*fugite ab idolorum cultura,* dice la Vulgata en 1Cor 10,14). Santo Tomás de Aquino escribe que «es evidente que los hombres fueron provocados a estas culturas indebidas por sugestión de los demonios»:[137] *manifestum est quod ad praedicas indebitas culturas instinctu demonum homines provocati fuerunt.*

A diferencia de ese culto indebido, ritual y externo, la adoración cristiana «llega a ser, de este modo, unión». Dios está «dentro de nosotros, y nosotros estamos en él. Su dinámica nos penetra y desde nosotros quiere propagarse a los demás y extenderse a todo el mundo, para que su amor sea realmente la medida dominante

136. Íd., *Meditaciones del Quijote, op. cit.,* p. 52.

137. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles,* 3, CXX, *op. cit.,* vol. 2, p. 462.

del mundo». El término griego que se emplea en el Evangelio «es *proskýnesis*». Significa «orientarse según la medida de la verdad y del bien, para llegar a ser, de esta manera, nosotros mismos, verdaderos y buenos». La «palabra latina para adoración es *ad-oratio,* contacto boca a boca, beso, abrazo y, por tanto, en resumen, amor».[138]

El fariseísmo de todos los tiempos se ocupa del culto exterior *(indebitas culturas)* sin reparar en el cultivo interior del amor —verdadera lámpara de luz— dentro del templo que somos cada uno de nosotros. Aparte de la discriminación racial, para ese fariseísmo es tan capital un territorio, sea el que sea, que para preservarlo o conquistarlo hace derramar la sangre de los hombres, muchas veces por motivos religiosos. Piénsese solo en la rivalidad entre los samaritanos, que daban culto en su monte, y los judíos, que daban ese culto en Jerusalén (a ello se unió después la rivalidad provocada, con respecto a esa última ciudad, por los musulmanes).

A pesar de que Jesús no estableció ningún lugar de culto, frecuentemente en su nombre se han emprendido guerras o cruzadas para conquistar la llamada *Tierra Santa* sin reparar en que hay que encontrar esa santidad en cada hombre, en la propia conducta dirigida a hacer el bien a los demás. Parece increíble cuánto ha costado creer que el prójimo es manifestación de Dios; su propia imagen no es una tierra o un lugar, sino todo hombre. Por eso Jesús no enseña el cuidado, cultura o culto de un templo, sino del prójimo, y como consecuencia habla de adorar a Dios «en espíritu y verdad» (Jn 4,24): pide el esfuerzo de descubrir a Dios en todo hombre, a quien —sea cual sea su raza o nación— se debe amar.[139]

Desde esas dos actividades humanas, agrícola y «religiosa», designadas con el verbo «colo», el sentido de cultura se extendió a todas las realidades susceptibles de ser «cultivadas». El hombre es considerado como un campo que puede ser cultivado y cuidado. San Pablo dirá: *Dei agricultura estis* (1Cor 3,9): θεοῦ γεώργιον *(theoû geórgion,* de Dios labranza).

138. Benedicto XVI, Homilía en Colonia (21 de agosto de 2005).
139. Cf. E. González Fernández, *Conocer a Dios, op. cit.,* pp. 116-117.

El adjetivo latino *cultus* indica la propiedad de un campo de estar cultivado. Todavía llamamos «incultos» a los campos sin cultivar. Se considerará que un hombre rudo es como un campo sin cultivar. En inglés se utiliza el adjetivo *polite,* que significa amable, educado, contrapuesto a *impolite* o *rude* (mal educado): en la lengua inglesa se introdujo ese adjetivo, *polite* (con su significación de elegante, culto, que se comporta cortésmente), durante el Renacimiento. En francés se utilizará el concepto de *politesse* (cortesía, urbanidad), procedente del italiano *pollitezza* (limpieza, urbanidad). Suele decirse que todos estos términos provienen del latín *politus* (pulido, elegante, acabado).

El hombre renovado es el que alcanza la καλοκἀγαθία *(kalokagathía):* gracias a la cultura llega a la belleza y la bondad, se hace hermoso y bueno, καλός καὶ ἀγαθός *(kalós kaì agathós).* Se trata de la finalidad de toda educación o *paideía:* conseguir la virtud y la nobleza en el modo de pensar y de obrar. Algo que, pudiendo estar al alcance de todos, es sin embargo muy raro en el mundo entero; según los griegos, se da entre los más nobles, y el hombre solo puede aprenderlo de otros hombres que sepan o puedan practicar lo realmente bueno y bello.

La mejor recompensa para el maestro griego era que sus discípulos alcanzaran esa *kalokagathía,* que llegaran a ser personas plenamente desarrolladas en lo moral y en lo espiritual. Estos *kalói kagathói* constituían la mejor recomendación de su maestro, que cumplía su misión pedagógica con la fuerza del *lógos,* gracias a la razón, unida al amor y a la interpretación.

La entera actividad docente de Sócrates tenía como finalidad encauzar hacia esa *kalokagathía.* Esta virtud hace del hombre un modelo, alguien excelente, poseedor de la más alta nobleza. Destaca la preocupación, el afán del amante por la excelencia y la perfección del amado.

Según Platón, el hombre, educándose, debe alcanzar el objetivo ético de la *kalokagathía,* opuesta a la injusticia y a la maldad. La misión del educador no es quebrantar la naturaleza, sino ennoblecerla.

Según Aristóteles, uno llega a ser *kalòkagathós* cuando posee aquellos bienes que son bellos y realiza acciones bellas, y son bellas

las obras que proceden de la virtud. Elige preferentemente hacer cosas buenas y bellas, y son bellas las cosas que son buenas. La *kalokagathía* es virtud perfecta, el heroísmo moral. El *kalòkagathós* es infatigable en la defensa de sus amigos, se sacrifica, abandona gustoso el dinero para «apropiarse de la belleza», frase que repiten los griegos con insistencia. Y el que ha alcanzado la *kalokagathía* sabe que tras la muerte viene el premio de una gloria perdurable.

Este resumen que he realizado de la virtud de la *kalokagathía* —casi olvidada hoy incluso en los estudios filosóficos, pero tan preciosa para la cultura griega clásica y tan importante para la filosofía, pese a haberla ignorado generalmente— resulta asombroso, por su coincidencia, si lo comparamos con lo que, pasados varios siglos, será Jesús, el Hermoso y el Bueno por excelencia, *ho kalòs kagathós.* Lástima que no lo conocieran Sócrates, Platón ni Aristóteles. En realidad, lo estaban profetizando.[140]

La cultura griega que inspira al mundo hasta hoy sigue siendo un milagro. En Grecia, el hombre se formaba en una escuela, bajo la dirección del maestro y pedagogo durante bastante tiempo, y cada arte se aprendía mediante un largo ejercicio. Las escuelas socráticas insistían en el difícil deber de aprender a vivir mediante la virtud. A ese ideal se opusieron los cínicos, que prefirieron la simplicidad natural. Para ellos, la cultura era una desviación o apartamiento de la naturaleza.

Los romanos aprendieron de los griegos. *Grecia capta coepit victorem* (la Grecia conquistada conquistó al conquistador). Y contribuyeron al desarrollo de la noción de cultura. Cicerón fue el gran formador del hombre en la cultura romana, y considera que la cultura es filosofía. En sus *Disputaciones tusculanas* escribe: «Cultura autem animi philosophia est».[141]

La filosofía interpreta a Dios, al hombre y al mundo desde muy variadas perspectivas. Lástima que haya desaparecido la obra

140. Cf. Íd., «Kalokagathía», en *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio, op. cit.,* pp. 233-243.

141. Cicerón, *Tusculan disputations,* I, 23, Londres, William Heinemann, 1971, p. 158.

titulada *Hortensius,* donde Cicerón exhortaba esmeradamente hacia el estudio de la filosofía, que en *De Officiis* califica de «antiquísima y nobilísima».[142] Ese libro perdido entusiasmó a San Agustín; su lectura fue uno de los acontecimientos más importantes de su vida. Podemos encontrar un eco del *Hortensius* en unos párrafos muy significativos de sus *Disputaciones tusculanas* —obra escrita en su residencia de Tusculum, cerca de Roma, el año 45 a.C.—, donde Cicerón dice que

> del mismo modo que un campo, por fértil que sea, no puede dar frutos si no se lo cultiva, lo mismo le sucede al alma si no recibe enseñanza; de manera que un elemento sin el otro carece de fuerza. Ahora bien, el cultivo del alma es la filosofía; ella extirpa los vicios de raíz, prepara las almas para recibir las semillas, se las confía y, por decirlo así, siembra unas semillas que, cuando se han desarrollado, producen frutos ubérrimos.[143]

Los textos en cuestión, poco conocidos, resultan ser una de las mayores alabanzas que se han dado a la filosofía de todas las edades: «Existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos».[144] Según Cicerón, «este es el efecto que produce la filosofía: cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones, libra de los malos deseos,[145] disipa los temores».[146]

Hace Cicerón el siguiente canto, que parece una oración:

142. Íd., *Sobre los deberes,* II, Madrid, Tecnos, 1989, p. 86.

143. Íd., *Disputaciones tusculanas,* II, Madrid, Gredos, 2005, p. 214.

144. Ibíd., III, p. 265.

145. «Cupiditatibus liberat», dice el texto original latino (Cicerón, *Tusculan disputations,* II, p. 156); habría que haberse traducido «libra de los malos deseos», frente a «libra de los deseos» de la traducción española de Gredos.

146. Ibíd., II, p. 212.

> ¡Oh filosofía, guía de la vida, indagadora de la virtud y desterradora de los vicios! ¿Sin ti qué habríamos podido ser, no solo nosotros, sino también la vida humana en general? Tú has engendrado las ciudades, tú has llamado a los hombres dispersos a una comunidad de vida, tú los has unido, en primer lugar, compartiendo una vivienda, luego, mediante el matrimonio, a continuación, mediante la comunión de la escritura y el lenguaje, tú has sido la inventora de las leyes, tú has sido la maestra de la moralidad y el orden; en ti buscamos refugio, a ti pedimos ayuda, a ti nos entregamos ahora, del mismo modo que antes en gran parte, en cuerpo y alma. Un solo día bien vivido y acorde con tus preceptos es preferible a una inmortalidad sumida en el error. ¿A qué otra ayuda mejor que a la tuya podemos recurrir, tú que nos has regalado la tranquilidad de la vida y nos has suprimido el terror de la muerte? Y, a pesar de ello, la filosofía dista tanto de ser alabada en consonancia con los servicios que presta a la vida humana que, además de ser dada de lado por muchos, por muchos incluso es vituperada. ¿Puede alguien atreverse a vituperar a la madre de la vida y a mancillarse con un parricidio semejante y llegar en su ingratitud a un grado tal de impiedad que le permita acusar a la que debería venerar, aun en el caso de que no fuese capaz de comprenderla? Pero, en mi opinión, este error y esta neblina se derrama sobre las almas de los ignorantes porque ellos no son capaces de retrotraer tanto su mirada en el tiempo y porque ellos no consideran que los filósofos han sido los primeros a quienes los hombres deben una organización de la vida.[147]

Se ha hecho muy conocida la famosa sentencia de Cicerón sobre la historia, «magistra vitae».[148] Apenas se sabe esta: «filosofía, maestra de la vida» *[magistra vitae philosophia].* Por eso pidamos

147. Ibíd., V, pp. 389-390.

148. Íd., *De Oratore,* II, viii, Londres, Harvard University Press, 1967, p. 224.

a la filosofía, «si queremos ser buenos y felices, todas las ayudas y apoyos para una vida buena y feliz».[149]

Algo parecido dirá Pico della Mirandola, en el siglo XV, con unas palabras que resultan actuales:

> Estas son las cosas, Padres respetabilísimos, que, no solo me animaron, sino me empujaron al estudio de la filosofía. Cosas que de cierto no pensaba decir si no tuviera que responder a los que suelen proscribir el estudio de la filosofía, máxime para las personas principales, o, en general, para los que viven con una fortuna pasable. Pues todo esto que es filosofar (tal es la desgracia de nuestro tiempo) tira más a desprecio e injuria que a honor y gloria. Hasta este grado penetró ya en la mente de casi todos esta nefasta y monstruosa creencia de que en modo alguno hay que filosofar, o solo por pocos. [...] Todo lo cual yo, no sin grandísimo dolor e indignación, lo digo, no contra los príncipes, sino contra los filósofos de este tiempo, los que piensan y proclaman que no vale la pena filosofar. [...] Me enseñó la misma filosofía a depender de mi propio sentir más que de los juicios de otros, y a cuidar, no tanto de no andar en las lenguas maldicientes, cuanto de no decir ni hacer yo mismo algo malo.[150]

Ese cuidar o cultura llegó pronto a significar entre los romanos todo lo que se refiere a la *cultura animi.* La cultura literaria es la fuente de la promoción del hombre: el joven se forma en la escuela con los *Studia Humanitatis.*

Persona culta significa, en castellano, persona cultivada. Esta significación es más evidente en francés: *personne cultivée;* en inglés: *cultivated person;* y en italiano: *persona coltivata.* Todos esos términos indican que el hombre tiene como tarea la de cultivar o labrar su propia vida.

149. Íd., *Disputaciones tusculanas,* IV, *op. cit.,* p. 385.
150. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre, op. cit.,* pp. 120-122.

Porque la cultura es, ante todo, el cultivo que yo hago de mi propia vida, para llegar a ser *hombre renovado.* Comenzando por el cuidado de la salud (del cuerpo y del alma): es lo que expresamos cuando decimos «cuídate» *(take care* en inglés). Como la cultura es preocupación o anticipación del futuro siempre incierto, cuando sabemos con seguridad que le va a suceder a alguien un futuro previsible, le decimos «descuida» o «no te preocupes». Y para que alguien se preocupe por el futuro incierto le decimos «¡cuidado!».

Sin cultura, yo no puedo tener una vida humana, sino salvaje, bárbara, meramente natural, ruda o primitiva. Gracias a ese cultivo me humanizo o me civilizo; por eso la cultura es sinónimo de Humanismo y de civilización. La «cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida».[151]

Ortega confesó que toda su obra, desde el comienzo, era una lucha contra la actitud que denominó «beatería de la cultura», que consistía en poner la vida humana —considerada como cosa baladí y sin aprecio— al servicio de la cultura. El filósofo madrileño pensaba al revés: no hay vida humana sin cultura.

> Pero lo más grave en esa aberración intelectualista que significa «la beatería de la cultura» no es eso, sino que consiste en presentar al hombre la cultura, el ensimismamiento, el pensamiento, como una gracia o joya que este debe añadir a su vida, por tanto, como algo que se halla por lo pronto fuera de ella y existiese un vivir sin cultura y sin pensar, como si fuese posible vivir sin ensimismarse. Con lo cual se colocaba a los hombres —como ante el escaparate de una joyería— en la opción de adquirir la cultura o prescindir de ella. Y, claro está, ante parejo dilema, a lo largo de estos años que estamos viviendo, los hombres no han vacilado, sino que han resuelto ensayar a fondo esto último e intentan rehuir todo ensimismamiento y entregarse a la plena alteración. [...] Y, claro está, como el hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de*

151. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, op. cit.*, p. 428.

> *sí,* cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad.[152]

Piénsese en los pueblos primitivos, saturados de vigencias colectivas, reguladas por usos sociales de extraordinaria fuerza como, por ejemplo, las danzas rituales: cada individuo, sin apenas darse cuenta, ejecuta un papel que le está asignado previamente, a la manera de una naturaleza que rige su conducta.

Frente a quienes, en nombre de un supuesto estado idílico de naturaleza, condenan la técnica como «inhumana», hay que afirmar que es la gran potencia de humanización del mundo y por tanto de quienes viven en él; solo es posible el Humanismo en la medida en que hay técnica o ciencia, arte o literatura, todos ellos frutos señalados de la cultura.

Así como cada especie zoológica y hasta vegetal encuentra en la naturaleza un espacio con condiciones determinadas donde, sin más, puede habitar, el hombre no lo tiene: la naturaleza es para él tan inhabitable que tiene que intercalar entre ella y él creaciones técnicas, construcciones, artes que deforman, reforman y conforman esa naturaleza para que resulte, más o menos, habitable. «El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu.* Por eso, construye».[153]

Según Heidegger, la persona puede superar la trivialidad cotidiana y encontrarse; entonces se convierte en existencia auténtica. La persona auténtica aparece caracterizada como *Sorge, cura,* en su sentido originario de *cuidado* o *preocupación.* Heidegger interpreta una fábula latina de Higino, según la cual el Cuidado *(Cura)* formó al hombre y lo tiene mientras este vive, según sentencia de Saturno (el tiempo).[154]

Gracias a la cultura hay un crecimiento del hombre. Actualmente, con el descenso sufrido en la educación, se intenta negar

152. Íd., *El hombre y la gente [curso de 1949-1950], op. cit.,* pp. 153-154.

153. Íd., «En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"», en *Obras completas,* vol. 10, *op. cit.,* p. 378. Podrá consultarse mi artículo «La polémica cultural Ortega-Heidegger» para ver cómo son opuestos los pareceres de ambos filósofos.

154. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo,* §42, RBA, Barcelona, 2004, p. 291.

el acceso a oportunidades superiores a las naturales, y así algunos tratan de invertir —de manera reaccionaria— el proceso de mejoramiento de cada uno.

Lo que llamamos «pecado», desde el «original», consiste en acciones incultas, primitivas, no auténticas, hechas desde el «hombre exterior», desde la vieja tosquedad o rudeza natural que todo lo oscurece y lo descuida. Por eso, una vez más, resulta tan contradictoria la vieja *filosofía cristiana,* esencialmente naturalista hasta para explicar la transmisión de ese «primer pecado» (al concepto que tiene de este sí que le convendría la denominación de «ley natural»). La única persona humana libre de pecado es aquella que, por ser la más interior o cultivada, sustraída de esa «ley natural», vive luminosamente desde su corazón, con la mayor razón y el mayor amor, atenta a los demás, pendiente de su cuidado: «conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (Lc 2,19); «conservaba todo esto en su corazón» (Lc 2,51). Por eso nunca envejeció, siempre nueva, ni tampoco murió.[155]

San José será como ella: «para "custodiar", también tenemos que cuidar de nosotros mismos. Recordemos que el odio, la envidia, la soberbia ensucian la vida. Custodiar quiere decir entonces vigilar sobre nuestros sentimientos, nuestro corazón, porque ahí es de donde salen las intenciones buenas y malas: las que construyen y las que destruyen. No debemos tener miedo de la bondad, más aún, ni siquiera de la ternura». Y sigue diciendo el Papa Francisco que «preocuparse, custodiar, requiere bondad, pide ser vivido con ternura. En los Evangelios, San José aparece como un hombre fuerte y valiente, trabajador, pero en su alma se percibe una gran ternura, que no es la virtud de los débiles, sino más bien todo lo contrario: denota fortaleza de ánimo y capacidad de atención, de compasión, de verdadera apertura al otro, de amor. No debemos tener miedo de la bondad, de la ternura». «Solo el que sirve con amor sabe custodiar».[156]

155. Suele decirse que, después de morir, su cuerpo fue llevado al cielo, pero un semanario católico, contradiciendo la verdad de la Asunción, se refería, en fecha tan reciente como diciembre de 2017, a «la tumba de la Virgen María», donde «según la tradición, yace la Madre de Dios».

156. Francisco, Homilía en el solemne inicio del ministerio petrino.

El amor es lo que *da razón* más profunda para confiar en el hombre, que debe *interpretarlo* como verdadera *ousía* en su interior. No hay otro modo mejor para vencer la barbarie natural, para conseguir civilizarse, para llegar a ser hombre renovado. Se es más persona cuanto más se ame, se razone, se interprete.

Como dice San Pablo, antes seguíamos «el proceder de este mundo [...], siguiendo las tendencias de la carne, obedeciendo los impulsos del instinto [...], por naturaleza» [φύσει, *phýsei]* (Ef 2,1-3). Resulta curioso que el apóstol (que parece darnos la razón) cite así el adverbio que —repito— considero preferido de Aristóteles.

Hoy los poderosos medios de confusión hacen que multitudes se dejen llevar por la propaganda de aquellos que dicen que el hombre siempre es toscamente viejo, bajo el argumento de que cualquier individuo de la especie humana se comporta idénticamente ante una serie de estímulos, en todo tiempo y lugar.

Rasgo característico de nuestro tiempo es esa sumersión en la «masa», promovida por quienes manipulan a los hombres con recursos que resultan poderosísimos. Pocos son lo que se dan cuenta de cómo otros ya han decidido en su lugar.

Pero, en el fondo, lo que queremos los hombres es renovarnos, y así conseguir ser más humanos. El hombre renovado aspira a tratar humanamente a los demás; espera también ser tratado humanamente por los otros. Lo humano depende de cómo los hombres se traten. Por eso mirar bien, hablar con respeto y escuchar con atención a alguien es tratarlo humanamente. El mayor desprecio es no hacer aprecio: no mirar a los demás, desconociendo su rostro. Los apreciamos, respetamos, cuidamos, y por tanto conocemos, con miramientos humanizadores. Todos queremos que se nos trate así; si no, nos entristecemos o nos indignamos. Adquirimos humanización y humanizamos al otro cuando buscamos su mirada o su sonrisa, cuando tenemos curiosidad por ver su cara, cuando nos entusiasmamos con su rostro, el cual revela o *da razón* para que *interpretemos* quién es la persona y quién es su Creador. Hay quienes —con el mayor de los desprecios— evitan mirar a la cara de los demás o ser mirado por los otros.

Para quienes anteponemos lo humano y la renovación del hombre a cualquier otra actividad, es una tarea volver al cultivo de las humanidades, en cuyo olvido reside la causa de la enfermedad que aqueja al mundo actual.

La definición de cada hombre resulta imposible, porque para definir se requiere de una esencia estática, inmóvil, definitiva, invariable, idéntica. Pero el hombre varía a cada instante porque es circunstancial; no está anclado en lo viejo, sino que vive constantemente aconteciendo y renovándose.

En cambio, los otros animales se comportan, siglo tras siglo, de la misma manera, según la naturaleza de cada especie, determinados por leyes biológicas y fisiológicas, por instintos mecánicos.

El hombre está expuesto a la despersonalización, a descender por debajo de su nivel propio. Lo orgánico, lo psíquico, las dotes, todo esto es secundario, instrumental, conjunto de recursos para los proyectos personales. Una forma de deshumanización consiste en reducir la persona a los inadecuados conceptos recibidos. Por ejemplo, decir que cada uno de nosotros es individuo de una especie parece no solo insuficiente, sino que en definitiva (según Julián Marías) resulta falso. Porque a cada hombre le pertenece una *unicidad* que va mucho más allá de la individualidad. Es decir, presenta un carácter «absoluto», único, inconfundible, insustituible, no derivable, irreductible.

La vieja *filosofía cristiana* considera que la definición expresa la esencia, el qué, núcleo específico e inmutable de una cosa, y así define al hombre como *animal racional,* con cuerpo y alma intelectiva cuya función propia es conocer las esencias mediante un proceso abstractivo, una de las principales actividades que realiza el entendimiento para adquirir esas ideas universales a partir de los datos particulares presentados en los «fantasmas» de la imaginación.

Estamos obligados «a lo más dificultoso: una *torsión* de los hábitos milenarios del pensamiento, para instalarse en una perspectiva alcanzada recientemente por la filosofía», ensayada «por primera vez en la historia del pensamiento».[157]

157. J. Marías, *Persona, op. cit.*, pp. 116 y 118.

Hoy más que nunca es menester hacer ese gran esfuerzo intelectual para abrirnos a la perspectiva que nos ofrece la *nueva filosofía cristiana:* según esta, la esencia de cada hombre, dotado de libertad y de poder creador, consiste en renovación. Como decía el padre de la filosofía moderna, o nueva, Nicolás de Cusa, cada hombre es un pequeño dios, a quien Dios le ha dado —a imagen suya— una chispa de poder creador. Va adquiriendo mayor humanización a medida que se renueva. Con la razón, el amor y la interpretación, el hombre pone todas sus fuerzas para llegar a ser más y mejor.

Claro que el hombre tiene una naturaleza biológica común con los demás animales, pero sus acciones fisiológicas no son auténticamente humanas. Otras obras, humanas, las realiza para renovarse, es decir, para adquirir mayor humanidad. Lejos de ser solo «qué», cada hombre es principalmente «quién», alguien absolutamente singular, lo cual no tiene que ver con una abstracción de «fantasma». El conocimiento de otros hombres pasados o presentes (en la historia, la literatura, las artes) permite imaginar o interpretar al hombre nuevo que cada uno quisiera llegar a ser.

La humanización consiste en superar aquella tendencia que la vieja *filosofía cristiana* denomina «apetito natural», según la cual todos los seres poseen esta inclinación identificada con su propia naturaleza, regida por leyes físicas o químicas. Así, el hierro en presencia del imán tiende o se mueve hacia este, o la piedra gravita hacia abajo. «Pues el hombre natural no capta lo que es propio del Espíritu de Dios» (1Cor 2,14). Pero el hombre renovado («espiritual»: 1Cor 2,15) es aquel que, mediante la educación o cultura, domina, como dueño y señor, sus instintos o impulsos naturales.

Hoy se da una gravísima subversión: estamos al servicio de la técnica y de la ciencia, en vez de ser ellas las que estén al servicio del hombre, convertido muchas veces en esclavo de la máquina, especialmente de internet o del teléfono móvil, en vez de ser su dueño y señor. Tal perturbación puede llegar a generar esa barbarie que es la idolatría de la máquina, tan despótica como los viejos ídolos. Esta perturbación del orden metafísico «es gravísima y puede llegar a construir una nueva forma de barbarie, de idolatría: la idolatría

de la máquina y del laboratorio, que nos haga postrar de hinojos ante un ídolo tan bárbaro y despótico como pudieron ser los ídolos antiguos». Debemos «sentirnos profundamente preocupados por el porvenir de la cultura humana y esperar que muy pronto se restablezca en la humanidad el orden metafísico, poniendo la ética por encima de la técnica y de la ciencia».

El «cultivo intenso y continuado de las humanidades nos enseñaría que tanto la ciencia como la técnica tienen su valor exclusivamente cuando se ponen al servicio de un ideal de vida, de un tipo de ser humano hacia el cual quisiéramos ascender en un esfuerzo continuado». El «cultivo de las humanidades es el único medio que puede enderezar el camino erróneo que hoy sigue la humanidad». Las «humanidades son el depósito que conserva en sí la historia de las ideas más altas que la humanidad ha atesorado».[158]

Frente a esa idolatría, la renovación consiste en amar verdaderamente a las criaturas: la vieja metafísica consideraba que tengo acceso a las criaturas mediante una experiencia sensible encontrada —en definitiva, según la expresión kantiana— como un *caos de sensaciones,* pero para la nueva esas criaturas *dan razón* de su Creador, no como caóticas, sino ordenadas en *cosmos,* en torno a la perspectiva de cada hombre, el cual, al recoger esa razón dada por las criaturas, percibe interpretándolas, es decir: responde a esas criaturas dándoles también, de sí mismo, su propia razón. Y esa unión de las dos razones que se dan es, precisamente, amor.

Tal afirmación, entonces, tiene que ser consecuencia de aquella verdad revelada que enseña que el mundo ha sido creado —sigue siéndolo— por Dios. Es decir, el mundo es inteligible por y para el hombre, el cual, al amar la creación, razona interpretándola. En este amar, razonar e interpretar la creación consiste, muy principalmente, el Humanismo, don del Espíritu Santo.

Asimismo, a diferencia de aquellos que tanto insisten en que la persona es hermética o sustancia incomunicable e independiente, sin embargo, como el hombre ha sido creado por Dios, esto

158. Cf. M. García Morente, «El cultivo de las humanidades», en *El ideal universitario y otros ensayos*, Pamplona, Eunsa, 2012, pp. 56-58.

significa que cada uno de nosotros vive abierto, proyectado y dependiente de los otros, en comunión con ellos.

Por eso, la posible desaparición de las criaturas amadas es considerada inaceptable: la persona (lejos de ser autosuficiente) necesita que ellas continúen viviendo para seguir siendo amadas.

Hay quienes se dejan llevar fácilmente por la negatividad de aquellos que tratan de arrancar la esperanza en el hombre. Estos últimos pretenden convencer a muchos de algo que no es en absoluto evidente, sino más bien inhumano y, por tanto, contrario a la razón y al amor: que cada persona acaba con su muerte biológica, porque una y otra vez esos sofistas de todos los tiempos explican o definen al hombre como reductible a su naturaleza, como un compuesto de elementos químicos, impulsos, instintos, neuronas, que generan mecánicamente lo que entendemos por razón y por amor.

De esa manera se roba la esperanza de los viejos, enfermos, deficientes, desvalidos, paralíticos, de todos los fracasados. He ahí la mayor de las injusticias. Se viola el principal de los derechos humanos al sostener —«razonando equivocadamente» (Sab 2,1): es decir, sin amor e interpretación— que no hay vida después de la muerte, que se trata de una cuestión de fe y que, por lo tanto, solo afecta secundariamente a los que creen.

Pero, razonando con amor, todos interpretamos cómo el rasgo de ilimitación o infinitud que hay en nosotros *da razón* de Dios. La intimidad es lo que más propiamente constituye al hombre. El hombre interior o renovado se encuentra con esa infinitud que es Dios, que lo impulsa a amar, y en la medida en que uno ama necesita seguir viviendo más allá de la muerte natural. El deseo de tener una vida ultraterrena, perfectamente renovada, es ante todo reconocimiento del amor a otras criaturas. Y «la razón más profunda del *desinterés* de tantos hombres de nuestra época por la perduración de la vida tras la muerte es la pobreza de su amor, el desconocimiento de lo que es amor en el sentido radical de la palabra, que no admite la posibilidad de que se extinga, y por tanto reclama la pervivencia de las personas que lo realizan».[159]

159. J. Marías, *La educación sentimental*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 280-281.

Quien ama considera que las criaturas son necesarias e imprescindibles porque sin ellas no puede ser y seguir siendo verdaderamente uno mismo (otra vez aparece aquí la nueva significación del concepto de *esencia).*

Se ha insistido demasiado en la necesidad del alma *intelectiva* para que haya hombre, pero lo decisivo en el Cristianismo es el amor, por lo que habría que tener en cuenta que esa alma es también, y principalmente, *amorosa.* La insistencia sobre el elemento *intellectivus* o facultad de entender ha hecho concebir la otra vida con rasgos intelectualistas: el premio de ese «estado» es la contemplación de Dios, competencia exclusiva de los *entes intelectuales,* lo que suele denominarse la *visión beatífica* (acto de conocimiento por el que poseemos a Dios).

> Cuando leo que Aristóteles hace consistir la beatitud, esto es, la vida perfecta, en el ejercicio teórico, en el pensar, siento que dentro de mí la irritación perfora el respeto hacia el Estagirita. Me parece excesivamente casual que Dios, símbolo de todo movimiento cósmico, resulte un ser ocupado en pensar sobre el pensar. [...] Aristóteles quiere hacer de Dios un profesor de filosofía en superlativo.[160]

No es razonable concebir la otra vida como si fuera una abstracta beatitud inerte, al modo de una sala en la que estuviéramos abstraídos como alumnos ante ese supuesto profesor *intelectualoide,* sino que es una empresa inacabable, la de ir descubriendo infinitamente a Dios y a sus criaturas, junto con la de ir realizando todas las posibilidades auténticas que nuestra vida terrenal no ha podido seguir, que han quedado aquí incumplidas y que siempre nos llaman para poder ser más nosotros mismos.

El amor y la razón interpretan como imposible que la persona concretísima y única se diluya en una especie universal absolutizada, que es considerada, según la mentalidad vieja, más importante

160. J. Ortega y Gasset, *Confesiones de «El espectador», op. cit.,* p. 161.

que ella. Recordemos que, aparte del alma que no es inmortal para él, Aristóteles admite la existencia en el hombre de un entendimiento incorruptible, no personal sino el mismo para todos los hombres. ¿Qué quiere decir esto? Como Aristóteles no lo dejó claro, surgirán después múltiples explicaciones. Una de ellas fue la de Averroes, quien al ofrecer un aristotelismo puro, sin adherencias, afirma que el alma de cada hombre no es inmortal, sino tan perecedera y corruptible como su cuerpo. Lo único inmortal es el entendimiento, que está presente en todos los hombres, pero que es el mismo para toda la humanidad: es el entendimiento que corresponde a la esfera de la Luna. Esta *lunática* tesis será una de las del averroísmo latino.

Fruto del *intelectualismo,* suele concebirse la vida ultraterrena de manera abstracta o espectral, como si no tuviera que ver con cada hombre concreto y único, que encuentra su realización en el amor. Cuando Cristo crucificado se dirigió al *buen ladrón* no le dijo «hoy tu alma estará conmigo en el paraíso», ni tampoco le aseguró la vida transcurrido un tiempo determinado, sino que hizo referencia a su persona, en su mismidad y unicidad: «hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). Hay que llevar hasta sus últimas consecuencias esa solemne promesa, razonando con amor interpretativo.

El propio Aquinate reconoce que el alma separada del cuerpo no es hombre, no puede llamarse persona *(anima separata non potest dici persona,* «no se puede decir que el alma separada sea persona»),[161] a pesar de que lo afirmara la autoridad de Pedro Lombardo y otros seguidores del platonismo que ponían todo el ser en el alma. Lo mismo ocurre con el cuerpo. Para ser persona se exige que exista el todo completo: *ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum,* «para la índole propia de persona se requiere además que sea un todo completo».[162]

Ocurre que el lenguaje empleado en la vieja *filosofía cristiana* para referirse a esa vida está influido por la noción de «cosa» al

161. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III, d. 5, c. 3, a. 2, Pamplona, Eunsa, 2013, vol. IIII, p. 306.

162. Ibíd, p. 308.

hablar de reposo, quietud, estado fijo propio de la sustancia o naturaleza. En la misma liturgia fúnebre hay una dosis de vacilación o ambigüedad. Se pide el descanso eterno, el reposo, el estado de haber llegado a la quietud tras el movimiento, con figura de sueño, de ser menos persona, y no tiene que ver con esa *luz perpetua* en la que vive la criatura que ha pasado de la muerte a la vida, gracias a la cual acontece absolutamente despierta, atenta, abierta a la realidad. Es decir, vive más y mejor; la persona llega a ser más persona, con su mismidad y unicidad renovadas.

Julián Marías solía decir que *hay que imaginar la vida perdurable para poder desearla.* Pensada de un modo abstracto no se la puede desear. Para tener *ilusión* (esperanza intensa de felicidad futura) por la otra vida es preciso interpretarla (que es lo que significa «imaginarla») dándole la razón amorosa que para nosotros tiene, sumando y restando lo que sea, subrayando que se trata de *otra,* pero de manera que nos siga pareciendo *vida propia.* Sin su elemento de *proyecto* humano, biográfico, opuesto a todo sustancialismo o entificación, no habría tal vida de hombre renovado; sin *circunstancialidad* esa vida sería inhumana; sin conexión con nuestra vida terrenal esa vida no sería la de cada mismidad y unicidad.

Dicha ilusión (alegría anticipada por un bien que no se tiene pero que se espera conseguir) es el primer estímulo para desear la otra vida, ese supremo bien que esperamos alcanzar, que ahora imaginamos y que será un descubrimiento progresivo e inagotable. Por otro lado, la plenitud personal conseguida en la vida perdurable no concluirá, ni se agotará, ni se remansará, sino que ilusionadamente continuará manando sin cesar. Lo contrario parece sostener la vieja concepción que tiende a explicar lo que será un estado de «acabamiento» o resultado inconmovible.

Podemos interpretar que todo en nosotros sobrevivirá a la muerte corporal; o, si se prefiere, todo renacerá en condiciones distintas. La misma persona seguirá viviendo en una circunstancia radicalmente diferente (es lo que quiere decir el *otro mundo),* que incluirá un nuevo modo de corporeidad (libre de las limitaciones de *este mundo).*

No sería razonable que el Creador eliminara la historia en el paraíso y nos hiciera estar allí siempre idénticos, sin vida auténtica,

sin ejercer nuestras vocaciones, como si fuéramos a permanecer inmóviles (piénsese en la imagen de tocar el arpa, sobre aburridísimas nubes). Esa clase de «estado» no lo desea nadie, resulta repulsivo, indigno tanto del Creador como de sus queridas criaturas, a quienes ama para siempre.

Allí cada criatura *acontece,* y no simplemente *está.* Pero el sustancialismo ha hecho que pensemos en el cielo como una especie de compartimentos estancos, de estados definitivos y de reposo, de sempiternas paradas o detenciones, caracterizadas por su absoluta identidad al modo platónico o aristotélico. Como volvemos a ver, ese otro mundo haría de mí una abstracción, reducido a ser solo un alma intelectiva, un extracto, una ínfima e irreconocible porción de mi entera mismidad.

Otra vez nos tropezamos con el *intelectualismo del más allá,* que consiste en reducir al hombre, en el cielo etéreo, a una parte separada: su pensamiento o *visión beatífica,* facultad que se supone la auténtica imagen y semejanza de Dios, definido por Aristóteles como νόησις νοήσεως *(nóesis noéseos),* «intelección de intelección»,[163] pensamiento del pensamiento, visión de la visión, tarea en la que también se ocupará, sin distracciones circunstanciales, su criatura intelectual, la cual, al igual que ese primer motor inmóvil, estaría de espaldas al resto de todo lo demás.

Siempre se cierne el peligro de concebir la otra vida como residual o espectral. Pero en el centro mismo de la esperanza cristiana está la resurrección de la carne. En el Cristianismo no hay lugar para esa imagen parcial de la inmortalidad. En lugar de buscar un resto o residuo, algo que simplemente quede o se salve de una especie de destrucción, hay que intentar suprimir las limitaciones y así imaginar la otra vida como una dilatación de esta, como una plenitud sin deficiencias.

El problema es que la vieja *filosofía cristiana* arrastra el sustancialismo naturalista, de origen pagano, que en definitiva resulta materialismo cosificador, el cual impide *dar razón* de la mismidad y la unicidad renovadas para imaginar adecuadamente o *interpretar*

163. Aristóteles, *Metafísica,* XII, 9, *op. cit.,* p. 638.

(no solo definir, explicar o describir) la otra vida: cada hombre, que seguirá dotado de libertad y poder creador, continuará plenamente la empresa de renovar su esencia, nunca estática, ni inmóvil, definitiva, invariable o idéntica, porque si lo fuera —además de producirle aburrimiento— dejaría de ser hombre. Para que sea perfectamente feliz en la vida perdurable, cada hombre debe seguir afectado por la circunstancialidad y, en consecuencia, por el enriquecimiento progresivo de su propia esencia.

A fin de que la mismidad y la unicidad de la otra vida *den razón,* es preciso *interpretarla* como «hacer», dinamismo, lo contrario de toda explicación estática, fija o congelada, yacente (resultan impías las inscripciones sepulcrales *hic iacet* o *requiescat in pace).* Las diferentes edades *dan razón* de que no soy idéntico, sino el mismo en cada circunstancia. Eso permite que interpretemos la otra vida como realidad en que no se excluyan las edades de una misma persona, en que no se pierdan con sus respectivos encantos, sino que se acumulen en su simultaneidad *sobrenatural:* no olvidemos la significación plena que tendrá para nosotros ese adjetivo, de modo que podrá realizar lo que en este mundo natural nos parece imposible.

Más que visión instantánea que tendremos de Dios en la otra vida, al modo de una definición o descripción estáticas, dadas de una vez para siempre, su conocimiento será una empresa inagotable, ilimitada o sin delimitación, *circunstancial,* en la que se podrá avanzar continuamente gracias a una *interpretación infinita,* que por ello es innovadora una vez y otra, al igual que ocurrirá con sus renovadas criaturas, que asimismo presentan el carácter de infinitud a imagen del Creador.

Como en el hombre todo conocimiento es hermenéutica —interpretación con amor y razón—, su saber nunca puede en absoluto *agotar* la entera realidad. No olvidemos que, según el Humanismo, el hombre no se contenta con lo finito, con lo definido, con lo limitado, sino que siempre quiere avanzar más y mejor. Este descubrimiento progresivo e infinito es la verdad.

En la otra vida podrá realizarse, libremente, esa verdad, que se manifiesta también en las vocaciones y los proyectos que en esta,

tan limitada, no se han podido llevar a cabo. Si no fuera así, la destrucción de este mundo, con toda su belleza, sería un gigantesco desperdicio nada razonable. La resurrección no ha de restringirse al cuerpo, sino que afectará a la vida entera, que incluye los oficios, profesiones, artes y todas aquellas realidades que aquí son fuente de felicidad.[164]

Pero, sobre todo, esa resurrección afecta a las otras personas, y también a los animales, que son la principal causa de felicidad: será necesario que en la otra vida nuestras relaciones con los demás se conserven sin pérdida, intensificadas, exceptuados los elementos negativos que puedan tener aquí. Hay criaturas que nos parecen irrenunciables, sin las cuales no nos parecería feliz esa vida. Sin ellas no somos nosotros mismos; seríamos *otros.* Nos son esenciales, es decir, convertidas en inseparables. Nos *constituyen,* tan incorporadas a nosotros como nosotros a ellas. De manera que nos convertiremos —al modo eucarístico— también en *superesenciales.* Si esas criaturas nos faltaran no seríamos felices. Interpretamos que nuestro amor hacia ellas y nuestra razón de ellas se incrementarán allí, de tal manera que así nuestra felicidad será infinita y eterna.

Lo mismo le ocurre a Dios: allí *veremos* hasta qué punto él no puede vivir sin cada uno de nosotros. Sin mí no sería él porque le soy tan esencial como irrenunciable, necesario, imprescindible, constitutivo, único e inseparable. A diferencia de la vieja, Dios aparece en la *nueva filosofía cristiana* no con una función primariamente cósmica, sino como sustentador de la resurrección personal, consecuencia de su amor a cada criatura.

Llegados al final de este libro, digamos que el hombre renovado, imagen de la Trinidad, manifiesta la gloria de Dios: conoce interiormente que el Padre es Amor, que el Hijo es Razón, que el Espíritu Santo es Interpretación. Por eso el auténtico amor (que nos hace percibir al Hijo y al Espíritu) es siempre racional e interpretativo; la auténtica razón (que nos hace percibir al Padre y al Espíritu) es siempre amorosa e interpretativa; la auténtica interpretación o

164. Cf. J. Marías, «La imaginación de la vida perdurable», en *La felicidad humana, op. cit.,* pp. 359-373.

verdad, que nos ilumina haciéndonos percibir al Padre y al Hijo, es siempre amorosa y racional.

Ahora comprendemos mejor por qué la interpretación (que capacita para representarnos amorosa y razonablemente al Creador, a mí mismo, a cada criatura) es don del Espíritu Santo. Así como esta tercera persona divina procede del Padre y del Hijo, inversamente en el hombre, al modo de un espejo, la interpretación incrementa el amor y la razón, manteniéndolos unidos y haciendo que cada vez seamos más imagen de Dios.

Al interpretar, el hombre no solo ve la realidad, sino que, yendo más allá, la entrevé, imaginando su interrelación, descubriendo el valor *(pretium)* al que esa misma realidad remite. La interpretación es don del Espíritu Santo.

Por último, hay que contar con la dificultad de que este *tema de nuestro tiempo* encuentre numerosos obstáculos en los ambientes eclesiásticos, porque no olvidemos (lo señalábamos al comienzo de este libro) el contagio de algunos modos paganos, especialmente la tendencia a la disputa, a la beligerancia, incluso al insulto o a la condena frente a la innovación, pero confiemos en que, tarde o temprano, la verdad (siempre acompañada de los buenos modales) vaya abriéndose camino.

La *nueva interpretación cristiana de la realidad* está llamada a renovar no solo nuestra esperanza en la vida del siglo futuro, sino también, como otro Renacimiento, nuestra liturgia, nuestro arte, nuestra Iglesia, nuestro mundo.

«Por tanto, si alguno está en Cristo es una criatura nueva. Lo viejo ha pasado, ha comenzado lo nuevo» (2Cor 5,17).

BIBLIOGRAFÍA

1. SOBRE *FILOSOFÍA CRISTIANA*

BOGLIOLO, Luigi, *Il problema della filosofia cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1959.

BLONDEL, Maurice, *Exigences philosophiques du christianisme*, París, PUF, 1950.

— *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 vols., París, PUF, 1944-1946.

— *Le problème de la philosophie catholique*, París, Bloud et Gay, 1932.

— «Y a-t-il une philosophie chrétienne?»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (1931), pp. 599-606.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, 1: *L'Antiquité et le Moyen Âge*, París, Librairie Félix Alcan, 1927.

— «Y a-t-il une philosophie chrétienne?»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (1931), pp. 133-162.

BRITO, Emilio, «La «philosophie chrétienne» a-t-elle un avenir?»: *Revue théologique de Louvain* 36 (2005), pp. 508-538.

DEMPF, Alois, *Filosofía cristiana. El hombre entre Dios y el mundo*, Madrid, Fax, 1956.

DRUET, Pierre-Philippe (ed.), *Pour une philosophie chrétienne*, París-Namur, Lethielleux, 1983.

GILSON, Étienne, *Christianisme et philosophie*, París, Vrin, 1936.

— *Introduction à la philosophie chrétienne*, París, Vrin, 2007.

— «La notion de philosophie chrétienne»: *Bulletin de la Société française de philosophie* 31 (1931), pp. 37-93.

— «La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne»: *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958), pp. 168-196.
— *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1932.
GUÉRIN, Pierre, «À propos de la philosophie chrétienne»: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 15 (1935), pp. 210-242.
— *Vérité et religion. Essai sur le problème philosophique du christianisme»*, París, PUF, 1962.
LUBAC, Henri de, *Sobre la filosofía cristiana*, Granada, Nuevo Inicio, 2017.
MARITAIN, Jacques, *De la philosophie chrétienne*, París-Bruges, Desclée de Brouwer, 1933.
— *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967.
NÉDONCELLE, Maurice, *Existe-t-y-l une philosophie chrétienne?*, París, Fayard, 1956.
NOËL, Léon, «La notion de philosophie chrétienne»: *Revue néo-scolastique de philosophie* 37 (1934), pp. 337-344.
SECRETAN, Philibert (ed.), *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique*, Friburgo, Academic Press Fribourg-Éditions Saint-Paul, 2006.
SMITH, Gerard, *Christian Philosophy and its Future*, Milwaukee, Marquette University Press, 1971.
SOURIAU, Michel, «Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 39 (1932), pp. 353-385.
TILLIETTE, Xavier, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, París, Cerf, 1990.
TORRE, José María de, *Filosofía cristiana*, Madrid, Palabra, 1982.
TRESMONTANT, Claude, *La métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, París, Éditions du Seuil, 1964.
VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Études philosophiques*, Longueil, Le Préambule, 1985.
— «La IIe Journée d'études de la Société thomiste et la notion de «philosophie chrétienne»»: *Revue néo-scolastique de philosophie* 35 (1933), pp. 539-554.
VV. AA., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos* XIX *y* XX, 3 vols., Madrid, Encuentro, 1993.

2. Sobre la *nueva filosofía cristiana*

Benedicto XVI, Ángelus del 24 de julio de 2005.
— Audiencia general del 4 de enero de 2006.
— Audiencia general del 8 de agosto de 2007.
— Audiencia general del 8 de junio de 2011.
— Carta encíclica *Caritas in veritate,* 2009.
— Carta encíclica *Deus caritas est,* 2005.
— Discurso a los participantes en el Congreso Internacional organizado por la Pontificia Universidad Lateranense en el X Aniversario de la encíclica «Fides et ratio» (16 de octubre de 2008).
— Discurso al congreso organizado por el Consejo Pontificio para la Cultura (15 de junio de 2007).
— Discurso en la Universidad de Ratisbona (12 de septiembre de 2006).
— Discurso en el *Collège des Bernardins* (París, 12 de septiembre de 2008).
— Homilía del 31 de diciembre de 2011.
— Mensaje a la XII sesión plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales (Vaticano, 27 de abril de 2006).
— Mensaje a los miembros de las Academias Pontificias (Ciudad del Vaticano, 5 de noviembre de 2005).
— Mensaje para la Cuaresma de 2006.

Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, Madrid, BAC, 2015.

Copérnico, Nicolás, *Sobre las revoluciones (De los orbes celestes),* Madrid, Editora Nacional, 1982.

Cusa, Nicolás de, *Opera omnia,* 17 vols., Leipzig, Meiner, 1932.
— *Diálogos del Idiota,* Pamplona, Eunsa, 2008.

Díaz Merchán, Gabino, «El P. Feijoo, hombre de Iglesia: homenaje y estímulo», en *Fray Benito Jerónimo Feijoo. Fe cristiana e Ilustración*, Oviedo, Publicaciones *Studium Ovetense,* 1976, prólogo, IX-XIII.

Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío (Respuesta a Martín Lutero),* Buenos Aires, El cuenco de plata, 2012.

Feijoo, Benito Jerónimo, *Apología del escepticismo médico*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (edición digital), 1998.

— *Cartas eruditas y curiosas*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (edición digital), 1998.
— *Teatro crítico universal*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (edición digital), 1998.
FELIPE VI, Palabras en la ceremonia de entrega de los Premios Príncipe de Asturias, Oviedo, 20 de octubre de 2006.
— Palabras en el acto de entrega de despachos a la LXV Promoción de la Carrera Judicial, Barcelona, 23 de julio de 2015.
— Palabras en la ceremonia de entrega de los Premios Princesa de Asturias, Oviedo, 19 de octubre de 2018.
— Palabras de Su Majestad el Rey Felipe VI en la clausura del Congreso Mundial del Derecho, Teatro Real de Madrid, 20 de febrero de 2019.
FRANCISCO, exhortación apostólica *Amoris laetitia*, 2016.
— Discurso al Consejo de Europa (Estrasburgo, 25 de noviembre de 2014).
— Discurso en el Parlamento Europeo (Estrasburgo, 25 de noviembre de 2014).
— Discurso en el Teatro Municipal de Río de Janeiro (27 de julio de 2013).
— Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 2013.
— Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, 2018.
— Carta encíclica *Laudato si'*, 2015.
— Mensaje al presidente del Consejo Pontificio para la Cultura con motivo del 750 aniversario del nacimiento de Dante.
— *Misericordia et misera.*
— Palabras en la Iglesia Patriarcal de San Jorge (Estambul, 30 de noviembre de 2014).
— Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, 2018.
GALILEO GALILEI, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Madrid, Alianza, 1987.
— *Diálogo de los dos máximos sistemas*, Barcelona, RBA, 2002.
— *Opere*, ed. di Antonio Favaro, vol. 12, Florencia, Barbèra, 1902.
GARCÍA MORENTE, Manuel, *El «hecho extraordinario»*, Madrid, Encuentro, 2015.
— *El ideal universitario y otros ensayos*, Pamplona, Eunsa, 2012.
— *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid, Encuentro, 2000.

González Fernández, Enrique, «Benedicto XVI y la fuerza de la razón»: *Cuenta y Razón* 144 (2006), pp. 81-94.
— *Conocer a Dios*, Madrid, San Pablo, 2015.
— *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Madrid, Rialp, 2013.
— *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, Madrid, BAC, 2003.
— «En busca de otra filosofía cristiana desde Ortega y Marías»: *Revista de Filosofía* 44 (2019), pp. 231-252.
— *Filosofía política de la Corona en Indias. La Monarquía Española y América*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi (edición digital), 2011.
— *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, San Pablo, 2017.
— *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio*, Madrid, San Pablo, 2002.
— *Nacionalismo y Cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, 2016.
— «Ortega: réalité et phénoménologie»: *Revue Internationale de Philosophie* 271 (2015), pp. 95-119.
— «Una alternativa a la transustanciación: de "esto es mi Cuerpo" (continente) a "este es mi Cuerpo" (contenido)»: *Estudios Trinitarios* 47 (2013), pp. 275-300.
— «Una alternativa al "iusnaturalismo": el "Humanismo jurídico"»: *Revista Española de Derecho Canónico* 73 (2016), pp. 207-246.
— «"Vida" como categoría litúrgica: su justificación filosófica»: *Estudios Trinitarios* 48 (2014), pp. 235-268; y *Salmanticensis* 61 (2014), pp. 445-470.
Gratry, Alphonse, *El conocimiento de Dios*, Madrid, Pegaso, 1952.
Jaspers, Karl, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968.
Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Obras en prosa*, Madrid, Castalia, 2001.
Kepler, Joannes, *Conversación con el mensajero sideral*, Madrid, Alianza, 1984.
Juan XXIII, Carta encíclica *Ad Petri Cathedram*, 1959.
Juan Pablo II, discurso a los participantes en el Congreso Internacional de la Sociedad «Santo Tomás de Aquino» (4 de enero de 1986).
— Discurso en la UNESCO (París, 2 de junio de 1980).

— Carta encíclica *Fides et ratio,* 1998.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Discurso de metafísica,* Madrid, Alianza, 2002.
— *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* París, Garnier-Flammarion, 1969.
— *Monadología,* Oviedo, Pentalfa, 1981.
— *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Madrid, Editora Nacional, 1977.
MARCEL, Gabriel, *El misterio del ser,* Barcelona, Edhasa, 1971.
— *Les hommes contre l'humain,* París, La Colombe, 1951.
— *Los hombres contra lo humano,* Madrid, Caparrós, 2001.
MARÍAS, Julián, *Acerca de Ortega,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
— *Breve tratado de la ilusión,* Madrid, Alianza, 1984.
— *Cervantes clave española,* Madrid, Alianza, 1990.
— «Cinco años de esperanza»: *La Vanguardia,* Barcelona, 23 de octubre de 1983, p. 7.
— *El curso del tiempo,* 2 vols., Madrid, Alianza, 1998.
— *El tema del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1996.
— *Entre dos siglos,* Madrid, Alianza, 2002.
— «Entre Roma y Jerusalén»: *Cuenta y Razón* 106 (1998), pp. 7-8.
— «Feijoo y las generaciones del siglo XVIII», en VV. AA., *Fray Benito Jerónimo Feijoo. Fe cristiana e Ilustración* (Seminario Metropolitano de Oviedo, Oviedo, Publicaciones *Studium Ovetense,* 1976, prefacio introductorio, pp. 1-17).
— *Historia de la filosofía,* Madrid, Alianza, 1985.
— *La educación sentimental,* Madrid, Alianza, 1992.
— «La razón contemporánea, entre la desesperanza y la esperanza», en VV. AA., *Simposio «La cultura y la esperanza cristiana». Actas,* Córdoba, Cajasur, 1999.
— *Literatura y generaciones,* Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
— *Innovación y arcaísmo,* Madrid, Revista de Occidente, 1973.
— *La felicidad humana,* Madrid, Alianza, 1987.
— *La Filosofía en sus textos,* 3 vols., Barcelona, Labor, 1963.
— *La fuerza de la razón,* Madrid, Alianza, 2005.
— *La justicia social y otras justicias,* Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
— *La perspectiva cristiana,* Madrid, Alianza, 1999.

— «La visión cristiana de la realidad» (lección inaugural del *I Congreso Nacional de profesores cristianos. Documentos y estudios,* Madrid, Fundación Santa María, 1985, pp. 35-45).
— *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993.
— *Obras,* 10 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1958.
— *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983.
— *Persona*, Madrid, Alianza, 1996.
— *Problemas del Cristianismo*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995.
— *Razón de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1993.
— «Seis siglos de filosofía moderna»: *ABC,* 26 de octubre de 2001, p. 3.
— *Sobre el Cristianismo*, Barcelona, Planeta, 1997.
— «Totalitarismo "legal"»: *ABC,* 19 de junio de 1987, p. 3; *La Vanguardia,* 19 de junio de 1987, p. 5.
— *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza, 1995.
— *Una vida presente,* I: *Memorias 1 (1914-1951).* II: *Memorias 2 (1951-1975).* III: *Memorias 3 (1975-1989)*, Madrid, Alianza, 1988-1990.
— «Una visión antropológica del aborto»: *Cuenta y Razón* 10 (1983), pp. 9-14.
— «Vuelve la innovación»: *La Vanguardia,* 22 de diciembre de 1979, p. 5.
ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote,* Madrid, Cátedra, 1990.
— *Obras completas,* 10 vols., Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004.
PABLO VI, *Epilogo del Concilio Ecumenico Vaticano II: allocuzione durante l'ultima Sessione Pubblica (7 dicembre 1965).*
— *Populorum progressio.*
PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre,* Madrid, Editora Nacional, 1984.
RALEY, Harold, «Apuntes para una filosofía cristiana en Julián Marías», en VV. AA., *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 311-315.
— *El Dios desconocido,* Texas, TotalRecall Publications, Friendswood, 2019.
— *La visión responsable. La filosofía de Julián Marías*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

— *The Light of Eden. A Christian Worldview*, Houston, John M. Hardy Publishing, 2008.
— *The Unknown God: Mysteries of Deity, Time, Space, and Creation*, Charleston, CreateSpace, 2011.
— *Immortal Destiny*, Friendswood, TotalRecall Publications, 2018.
RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.
ROSMINI-SERBATI, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Turín, Paolo Bertolotti, 1875.
— *Opere*, 62 vols., Roma, Città Nuova, 1979.
— *Teodicea*, Turín, Società editrice di libri di filosofía, 1857.

3. OBRAS COMPLEMENTARIAS

AGUSTÍN, *Obras completas*, 41 vols., Madrid, BAC, 1957.
ANSELMO, *Obras completas*, 2 vols., Madrid, BAC, 1952.
ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2000.
— *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
— *Física*, Madrid, Gredos, 1998.
— *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1998.
— *Opera*, 5 vols., Berlín, Gruyter & Co., 1970.
— *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, Presses Universitaires de France, 1962.
BARBADO VIEJO, Manuel, «¿Cuándo se une el alma al cuerpo?»: *Revista de Filosofía*, Madrid, Instituto Luis Vives, CSIC, 4 (1943), pp. 7-60.
BARTH, Karl, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Zúrich, Theologischer, 1982.
BRITO, Emilio, *Philosophie moderne et Christianisme*, 2 vols., Lovaina, Peeters, 2010.

CALDERÓN DE LA BARCA, *El alcalde de Zalamea,* Madrid, Castalia, 2001.
CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha,* 2 vols., Madrid, Cátedra, 1987.
CICERÓN, *De Oratore,* Londres, Harvard University Press, 1967.
— *Disputaciones tusculanas,* Madrid, Gredos, 2005.
— *Sobre la naturaleza de los dioses,* Madrid, Gredos, 2000.
— *Sobre los deberes,* Tecnos, Madrid, 1989.
— *Tusculan Disputations,* Londres, William Heinemann, 1971.
COLLANTES, Justo, *La fe de la Iglesia Católica,* Madrid, BAC, 1984.
COMTE, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo,* Madrid, Alianza, 1993.
— *Écrits de jeunesse (1816-1828),* vol. 3, París/La Haya, Mouton, 1970.
DANTE ALIGHIERI: *La Divina Commèdia,* Milán, Ulrico Hoepli, 1913.
— *Vida nueva,* Barcelona, Aguilar, 2006.
DENZINGER, Heinrich, *El Magisterio de la Iglesia,* Barcelona, Herder, 1963.
DESCARTES, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas,* Ciudad de México, Espasa-Calpe, 1982.
— *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* Madrid, Alfaguara, 1977.
— *Méditations métaphysiques,* París, Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647.
DILTHEY, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo,* Madrid, Revista de Occidente, 1974.
DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna»: *Estudios de Historia Social de España* 2 (1952), pp. 406-407.
FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía,* 5 vols., Barcelona, RBA, 2005.
FRAY LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo,* Madrid, Cátedra, 1997.
GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Martín Lutero,* 2 vols., Madrid, BAC, 1976.
GUERRA GÓMEZ, Manuel, *El idioma del Nuevo Testamento. Gramática, estilística y diccionario estadístico del griego bíblico,* Burgos, Aldecoa, 1981.
HANKE, Lewis, «Aristóteles y los indios americanos», en *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en*

la conquista española de América, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1968.

HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta, 2002.

— *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993.

— *Ser y tiempo*, Barcelona, RBA, 2004.

HESÍODO, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2000.

HOBBES, Thomas, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2010.

HUME, David, *Historia natural de la religión*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966.

— *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2015.

— *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., Barcelona, RBA, 2002.

HUSSERL, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

— *Investigaciones lógicas*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1982.

JAEGER, Werner, «Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos»: *Revista de Estudios Políticos* 67 (1953), pp. 17-48.

— *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

— *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1983.

— *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, Buenos Aires, Losada, 2005.

— *Sobre el saber filosófico*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1998.

KONETZKE, Richard, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 5 vols., Madrid, CSIC, 1953.

LABRIOLLE, Pierre de, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du* Ier *au* VIe *siècle,* París, L'Artisan du libre, 1942.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de las Casas, y de fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda,* Madrid, Editora Nacional, 1975.

— *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas,* Biblioteca de Autores Españoles, 5 vols., Madrid, Atlas, 1957.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1980.

— *La ley de la naturaleza,* Madrid, Tecnos, 2007.

— *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil,* Madrid, Alianza, 2014.

LUCRECIO, *De la naturaleza,* 2 vols., Barcelona, Alma Mater, 1962.

LUTERO, Martín, *Escritos políticos,* Madrid, Tecnos, 1990.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Recherche de la vérité,* en *Œuvres de Malebranche,* vol. 3, París, Charpentier, 1871.

MANRIQUE, Jorge, *Coplas por la muerte de su padre,* Madrid, Cátedra, 1978.

MURATORE, Umberto, *Antonio Rosmini. Vida y pensamiento,* Madrid, BAC, 1998.

PEREIRA, Gómez, *Antoniana Margarita,* Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela & Fundación Gustavo Bueno, 2000.

PÍNDARO, *Odas y fragmentos,* Madrid, Gredos, 2002.

PLATÓN, *Carta VII,* Madrid, Cátedra, 2014.

— *Diálogos,* 6 vols., Madrid, Gredos, 1985.

— *Leyes,* 2 vols., Madrid, Gredos, 1999.

PRIETO LÓPEZ, Leopoldo, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger,* Madrid, BAC, 2013.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor, 4 vols. (reproducción facsímil de la edición de Julián de Paredes de 1681, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973).

Sagrada Biblia, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, BAC, 2010.

SÉNECA, *Sobre la felicidad,* Madrid, Alianza, 2001.

SÓFOCLES, *Antígona,* Madrid, Gredos, 2000.
SUÁREZ, Francisco, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma,* 3 vols., Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1978.
— *Disputaciones metafísicas,* 7 vols., Madrid, Gredos, 1960.
TERESA DE JESÚS, *Obras completas,* 2 vols., Burgos, Monte Carmelo, 1984.
Testamento y Codicilo de Isabel la Católica, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1956.
TOCCO, Guillaume de, *Ystoria Sancti Thome de Aquino,* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996.
TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* vol. III/I, Pamplona, Eunsa, 2013.
— *De veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios,* Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.
— *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio,* Roma, Marietti, 1950.
— *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio,* Roma, Marietti, 1951.
— *Opúsculos y cuestiones selectas,* 5 vols., Madrid, BAC, 2001.
— *Suma contra los gentiles,* 2 vols., Madrid, BAC, 1968.
— *Suma de Teología,* 5 vols., Madrid, BAC, 1988.
UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* Madrid, Espasa Calpe, 1994.
VITORIA, Francisco de, *Obras,* Madrid, BAC, 1960.
— *Relectio de Indis,* Corpus Hispanorum de Pace V, Madrid, CSIC, 1967.
VV. AA., *Los filósofos presocráticos,* 3 vols., Madrid, Gredos, 2001.
WEIGEL, George, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza,* Barcelona, Plaza & Janés, 1999.
WOJTYŁA, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana,* Madrid, BAC, 1982.
ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios,* Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2007.

Herder Editorial

Evangelista Vilanova
Historia de la teología cristiana.
Tomos I, II y III

José Vives
Los padres de la Iglesia

Alberto Maggi
Galería de personajes del Evangelio. Cómo leer el Evangelio... y no perder la fe

Juan Mateos, Fernando Camacho
EL horizonte humano. La propuesta de Jesús

El título del presente libro invita a hacer una nueva filosofía cristiana, distinta de la vieja: esta fue elaborada con categorías procedentes del paganismo y, en lugar de partir del Evangelio para comprenderlo con conceptos filosóficos apropiados a él, fuerza al propio Evangelio a adaptarse a unas categorías previas y ajenas, provenientes de una metafísica radicalmente opuesta, que perturban el mensaje revelado porque cosifican al hombre y, por tanto, a Dios. Ello ha perjudicado notablemente a la propia teología, que siempre demanda a la filosofía nuevos y más aptos conceptos. Pero al no ser propuestos, sigue utilizando inercialmente los viejos, y hasta parece afirmar —resignada— que, como no hay otros, debe seguir edificándose sobre la Escolástica, considerada como la única *filosofía cristiana* porque no conoce otra.

Hoy se nos pide realizar la tarea inversa: intentar comprender el Evangelio con categorías más apropiadas, partiendo de él y no de una tradición filosófica anterior que ha gravitado excesivamente sobre el mismo. Esta empresa urgente (solicitada con esperanza por Ortega y Julián Marías) pide la renovación de nuestros viejos conceptos, obsoletos o inadecuados en el mundo moderno y contemporáneo, tan distinto del antiguo y medieval.

ISBN: 978-84-254-4369-5

Herder
www.herdereditorial.com